

**Mutuare, interpretare, tradurre:  
storie di culture a confronto**

**Atti del 2<sup>o</sup> Incontro «Orientalisti»  
(Roma, 11-13 dicembre 2002)**

a cura di  
Giuseppe Regalzi

prefazione di  
Chiara Peri

Copyright © 2003 Associazione Orientalisti, Roma  
(<http://www.orientalisti.net/>) per l'opera completa.  
I singoli autori detengono i diritti dei rispettivi contributi.

Questo documento può essere riprodotto e distribuito liberamente,  
per intero o in parte, purché il suo contenuto non venga modificato,  
la distribuzione non abbia fini di lucro, e siano sempre riportati chiaramente  
il nome degli autori, il nome del curatore, l'indirizzo permanente  
(<http://purl.org/net/orientalisti/atti2002.htm>) e la presente nota di copyright.  
Versioni modificate (comprese le traduzioni) o commerciali possono essere  
distribuite solo dietro esplicita autorizzazione dei detentori del copyright.

In copertina: Pieter Brueghel il Vecchio, *La Torre di Babele*

*a Roberto Palazzi*



# Indice

<b>Prefazione</b>	<b>9</b>
<i>Chiara Peri</i>	
<b>Prefazione del curatore</b>	<b>11</b>
<i>Giuseppe Regalzi</i>	
<b>Il verbo «tradurre» ed il termine «traduttore» nel Vicino Oriente. Tre esempi: sumerico, eblaita, fenicio</b>	<b>13</b>
<i>Danila Piacentini</i>	
<b>Considerazioni sulle dinamiche sociali nell'Alta Siria durante il Bronzo Tardo: il caso di Tell Mumbaqaat, problemi di metodologia</b>	<b>39</b>
<i>Simona Bracci</i>	
<b>La glittica di Siria e Palestina nel Bronzo Tardo. Le produzioni di Alalakh, Emar e Kumidi a confronto</b>	<b>49</b>
<i>Riccardo Ceretti</i>	
<b>Il paese di Aram attraverso le fonti assire da Tiglatpileser I a Salmanassar III</b>	<b>67</b>
<i>Michela Alessandroni</i>	
<b>Topografia dell'ideale topografia del reale I: gli spazi urbani dalle iscrizioni reali neo-assire</b>	<b>75</b>
<i>Marta Rivaroli</i>	
<b>Topografia dell'ideale topografia del reale II: il paesaggio urbano dai testi giuridici di Emar</b>	<b>85</b>
<i>Lucia Mori</i>	

<b>Scultura e scrittura: indipendenza ed integrazione del messaggio</b>	<b>97</b>
<i>Davide Nadali</i>	
<b>Chi si librava sulle acque? Interpretazioni e trasformazioni di Gen 1,2</b>	<b>105</b>
<i>Giuseppe Regalzi</i>	
<b>La crisi e la scrittura del passato: analogie fra Atene e Gerusalemme</b>	<b>115</b>
<i>Massimo Gargiulo</i>	
<b>Sul culto di Demetra nella Sardegna punica</b>	<b>127</b>
<i>Giuseppe Garbati</i>	
<b>Demetra e Core nella religione punica</b>	<b>145</b>
<i>Chiara Peri</i>	
<b>Traduzioni nelle epigrafi neopuniche nordafricane?</b>	<b>155</b>
<i>Rossana De Simone</i>	
<b>Fuori e dentro la città. Saperi marginali e religione istituzionale nella Grecia antica</b>	<b>169</b>
<i>Pietro Giammellaro</i>	
<b>L'Impero e i suoi confini: terra, suolo e territorio nella prima dinastia Han</b>	<b>215</b>
<i>Filippo Marsili</i>	
<b>Interpretare e essere interpretati: il caso della Malinche</b>	<b>231</b>
<i>Sergio Botta</i>	
<b>Dal rifiuto all'incontro: il popolo zingaro nell'Italia centro-meridionale nel Cinquecento e nel Seicento</b>	<b>245</b>
<i>Carlo Stasolla</i>	
<b>Induizzati, degenerati, da convertire. Interpretazioni del buddhismo newar della valle di Kathmandu</b>	<b>257</b>
<i>Chiara Letizia</i>	

<b>Historiography and Nationalism: A Match Made in Heaven</b>	<b>277</b>
<i>Murat Cem Mengüç</i>	
<b>‘Orientalism’ in Latin-american Prospect</b>	<b>285</b>
<i>Cristina De Bernardi, Eleonora Ravenna</i>	





## Prefazione

*Chiara Peri*

La soddisfazione con cui presentiamo gli atti di questo secondo Incontro «Orientalisti» è dovuta alla consapevolezza che l'anno trascorso ha portato con sé diverse novità positive. Gli Orientalisti si sono costituiti in associazione, la mailing-list *Orientalista* continua a funzionare in modo efficace e le iniziative proposte si moltiplicano. Certo questo secondo incontro interdisciplinare è stato diverso dal primo: più relatori, che ci hanno portato ad aumentare a tre le giornate dell'incontro, una maggiore varietà negli argomenti trattati e nelle discipline coinvolte. Identico invece, e ce ne rallegriamo, è rimasto lo spirito delle discussioni e la voglia di cercare insieme modalità nuove per fare ricerca.

Ci è parso importante affrontare il tema del confronto e dell'intreccio, spesso inestricabile, di culture diverse in un momento storico in cui lo scontro tra le civiltà sembra essere tornato di moda. Ognuna delle relazioni, a suo modo, mette in guardia dalle definizioni troppo facili e frettolose, siano esse etniche, politiche o religiose. L'incontro, che assume spesso forme inaspettate e poco decifrabili, è da sempre una delle spinte che muovono i processi storici. Mutuando, interpretando e traducendo, consapevolmente o no, abbiamo costruito, come tutti, la nostra identità.

Ancora una volta scegliamo la forma della pubblicazione elettronica, a cui dedichiamo anche una giornata di studi in occasione della presentazione di questi atti. Rimaniamo convinti infatti dell'efficacia di questo mezzo, che finirà certamente per imporsi nonostante tutte le resistenze. La pubblicazione dei risultati della ricerca è infatti in primo luogo un dovere, e certo questo è il modo per ottenere la massima diffusione con la minima spesa. Insistiamo dunque su questa strada, mettendo rapidamente i risultati del nostro lavoro a disposizione di chi vorrà leggerli, commentarli, recensirli.

Quattro delle relazioni lette al convegno non sono state incluse negli atti, ma ci sembra giusto ricordarle qui: «La rappresentazione visiva dell'evento bellico e del trionfo: due esempi di culture a confronto tra Siria e Mesopotamia» di Rita Dolce; «Esegesi e rappresentazione: l'Antico Testamento nell'arte tra senso storico e senso figurale» di Valentina Antonucci e Cateri-

na Moro; «*Šlm* ‘statua, immagine’ nel semitico nordoccidentale e meridionale» di Fiorella Scagliarini; «*Šalmu* ‘immagine’ in accadico» di Lorenzo Verderame.

Vorrei qui ringraziare brevemente chi ha permesso lo svolgimento del convegno di dicembre: il Museo Garibaldino di Porta San Pancrazio, a Roma, per averci messo a disposizione i suoi locali e, in particolare, la dott.ssa Anna Rughetti, che ha di gran lunga superato con la sua gentilezza i suoi doveri di ospite e ha condiviso con noi tutti gli aspetti dell’incontro; il gruppo Ale Brider e la Corale Polifonica Psalterium per averci offerto il concerto con cui abbiamo concluso l’incontro; padre Francesco De Luccia S.J. per averci ospitato all’Oratorio del Caravita per la serata conclusiva dei lavori; Giuseppe Garbati, Massimo Gargiulo, Alessandra Mezzasalma, Caterina Moro, Danila Piacentini, Marta Rivaroli per l’organizzazione; tutti gli Orientalisti non romani per la loro partecipazione sempre più numerosa e calorosa.

Ringrazio inoltre tutti gli amici che hanno accettato di dedicare il convegno alla memoria di Roberto Palazzi, un caro amico scomparso tragicamente un anno fa. L’eterogeneità dei temi trattati e l’assoluta informalità del nostro incontro, che nulla toglie alla sostanza degli interventi, gli sarebbero piaciute molto.

Grazie infine a Giuseppe Regalzi, che ha curato anche questi atti con la consueta attenzione, e che mette generosamente a disposizione il suo tempo per aggiornare e migliorare il sito web della nostra associazione: senza il suo lavoro tante buone idee sarebbero rimaste buone intenzioni.

Chiara Peri

Roma, 23 maggio 2003

## Prefazione del curatore

*Giuseppe Regalzi*

A distanza di poco più di un anno, gli argomenti che elencavo nella prefazione agli Atti del 1° Incontro «Orientalisti» in favore della pubblicazione elettronica aperta della letteratura scientifica rimangono validi. Purtroppo, non sembra che nel nostro paese la novità sia stata recepita a livello istituzionale; questo contribuisce a soffocare le potenzialità del nuovo modello di diffusione del sapere, per l'affermazione del quale sarebbe decisivo qualche riferimento certo, come il riconoscimento della uguale dignità ai fini concorsuali e l'allestimento di biblioteche elettroniche. Non si obietti che in questo momento la scienza italiana è afflitta da ben altre emergenze: il risparmio di denaro e l'aumento di impatto scientifico che la pubblicazione elettronica aperta comporta potrebbero contribuire ad alleviare proprio quelle emergenze.

All'estero la situazione sembra più promettente; lo testimonia, fra l'altro, il numero crescente di riviste *peer-reviewed* elencate nella «Directory of Open Access Journals» (DOAJ, <http://www.doaj.org>). Si registra comunque un orientamento sempre più netto verso l'archiviazione dei testi elettronici da parte delle istituzioni locali – università, società erudite, etc. – piuttosto che in mastodontici centri unificati. La Open Archives Initiative (OAI, <http://www.openarchives.org/>) ha sviluppato il software necessario a garantire l'indispensabile interoperabilità degli archivi così fondati.

Può apparire prematuro pensare adesso ai mutamenti che i mezzi a nostra disposizione promettono non più solo nella distribuzione, ma anche nella concezione stessa delle pubblicazioni scientifiche; è comunque quello che ho tentato di fare, con tutta la prudenza del caso, nel mio intervento per l'*E-book Italia Forum 2002* organizzato da Luigi M. Reale.<sup>1</sup> Si tratta di prospettive ancora incerte, ma che i rapidi cambiamenti in corso potrebbero avvicinare imprevedibilmente.

---

<sup>1</sup> «Vino vecchio in otri nuovi. La letteratura scientifica nell'era dell'e-book», in *E-book Italia Forum 2002: il libro elettronico e l'editoria digitale umanistica in Italia. Conferenza virtuale, 30/09 - 30/11 2002*, a cura di Luigi M. Reale, Perugia-Clusone 2002, [http://www.italianisticaonline.it/e-book/forum\\_2002/relazioni/regalzi\\_giuseppe.htm](http://www.italianisticaonline.it/e-book/forum_2002/relazioni/regalzi_giuseppe.htm).

Quella che qui presentiamo è invece una pubblicazione in tutto tradizionale, se non nel modo in cui viene distribuita; possiamo, per il momento, dircene soddisfatti.

Anche quest'anno il mio ringraziamento va ai relatori, spesso più ansiosi dello stesso curatore di mantenere il rapido passo delle scadenze prefissate; e a Chiara Peri, senza la quale questo Incontro e quello che l'ha preceduto non avrebbero mai avuto luogo, né sarebbe mai stata fondata l'Associazione Orientalisti, con tutta la ricchezza di amicizie prima ancora che di progetti eruditi che essa significa oggi per molti.

Giuseppe Regalzi

Roma, 23 maggio 2003

# **Il verbo «tradurre» ed il termine «traduttore» nel Vicino Oriente. Tre esempi: sumerico, eblaita, fenicio**

*Danila Piacentini*

## **Abstract**

This paper will analyze the multiple sources in which appeared the efforts, the people of the Ancient Near East made, to communicate each other although they had chosen each different linguistic systems. In English the significant “to translate” is adopted for the act performed by a man, the “translator”, who facilitates the comprehension between two foreign people. In the languages of the Ancient Near East we have a few terms which can fit this demand. They will be organized in a chronological way from the ancient Sumerian to the more recent Punic with a particular attention at the sources which had transmitted us these terms.

Mi prefiggo di analizzare con questo contributo i termini che in italiano hanno come significante «tradurre» e «traduttore» e come significato l’atto compiuto da una persona che ha come fine il facilitare la comprensione tra differenti popolazioni che per comunicare hanno scelto di adottare diversi sistemi di linguaggio: questa persona realizza una traduzione da un idioma ad un altro.

L’analisi delle fonti che contengono i due termini, oggetto della ricerca, verrà condotta in tre delle lingue principali del Vicino Oriente: il sumerico, l’eblaita ed il fenicio-punico.

## **Introduzione**

Su una tavoletta frammentaria con testo sumerico di argomento letterario della III dinastia di Ur (2112-2004 a.C.),<sup>1</sup> conservata all’Ashmolean Museum di Oxford, è riportato il motivo della «Babele di lingue».<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Liverani 1988.

<sup>2</sup> Kramer 1968.

«C'era una volta una terra in cui non c'era il serpente, non c'era lo scorpione, non c'era la iena, non c'era il leone, non c'era il cane selvaggio, non c'era il lupo, non c'erano paura e terrore e l'uomo non aveva rivali. In quei giorni i paesi di **Su-bir<sub>4</sub><sup>ki</sup>** e **Ĥa-ma-zi<sup>ki</sup>**, ... **Ki-en-gi**, ... **Ki-uri** ... e **Mar-tu** erano tranquilli ... e si rivolgevano ad Enlil in una sola lingua. Poi Enki, ... capo degli dèi e signore della saggezza, ... cambiò le lingue nelle loro bocche, le lingue che prima erano una sola». Dalla letteratura si apprende che nel paese di Sumer la confusione delle lingue nacque dalla rivalità esistente tra le divinità maggiori del loro pantheon: Enlil ed Enki.<sup>3</sup> Sono gli dèi a determinare per i mortali una differenziazione nei sistemi di comunicazione.

In Israele, nell'Antico Testamento, la Genesi (11,1-9) ci parla della terra che «aveva una sola lingua e le medesime parole». Il Signore però non approvò che gli uomini costruissero una torre che toccasse il cielo e quindi, per punirli, confuse le loro lingue, li disperse su tutta la terra ed essi cessarono di costruire la città di Babele.<sup>4</sup> In questo caso ci troviamo di fronte ad un contrasto tra il dio di Israele ed il suo popolo,<sup>5</sup> quindi tra il divino e l'umano, che genererà la diversità delle lingue del mondo.

In Egitto il dio Thot presenta tutta una serie di appellativi che lo qualificano: egli era, in un ostrakon scritto in ieratico che contiene un inno a lui, «colui che rese differenti le lingue da un paese ad un altro», oppure, in un papiro da Torino, «colui che distinse [o separò] le lingue da paese a paese», o ancora, in una stele dal British Museum, «signore di Hermopoli, che distinse la lingua di ogni paese straniero». Per le credenze del Nuovo Regno, in cui gli dèi egiziani avevano cessato di essere puramente nazionali, Thot viene presentato come il creatore delle lingue straniere.<sup>6</sup> Nel Libro dei Morti, nella versione giunta a noi dal periodo del Nuovo Regno (1580-1085 a.C. ca.),<sup>7</sup> Thot è visto come un potente «traduttore di entrambi i paesi». Nel momento in cui degli stranieri avessero dovuto presentarsi davanti al tribunale dei morti di Osiride, avrebbero avuto qualcuno che poteva aiutarli: Thot poteva offrire loro i suoi servigi come traduttore.<sup>8</sup>

La motivazione divina data come spiegazione alla «confusione» delle

---

<sup>3</sup> Kramer 1968: 111.

<sup>4</sup> CEI 1983: 9.

<sup>5</sup> Kramer 1968: 111.

<sup>6</sup> Černy 1948: 121-22; dalla V dinastia Thot era «signore delle terre straniere».

<sup>7</sup> Donadoni 1994: 638.

<sup>8</sup> Hermann e von Soden 1959: 28. Sul sostantivo «traduttore» in egiziano si vedano Gardiner 1915 e Peet 1915.

lingue nel mondo vicino orientale antico aveva già trovato una soluzione per il problema: bisognava chiamare un interprete.

## Sumerico

La tradizione scribale nel paese di Sumer, che scriveva la lingua sumerica tramite il sistema di scrittura cuneiforme, prediligeva raccogliere lo scibile umano allora conosciuto in elenchi di parole divise per argomento, le cosiddette «liste lessicali». Questi elenchi comprendevano i soggetti più vari: dagli uccelli agli alberi, dai nomi geografici al personale amministrativo che lavorava nel tempio. In una di queste liste, denominata EDLuE (Early Dynastic List E),<sup>9</sup> proveniente in molte copie da Tell Abū Šalābīkh, che si pensa possa essere stata redatta nel periodo di Fara (protodinastico IIIa, 2600-2450 a.C.) ed in una copia da Gašur (Nuzi) del periodo paleoaccadico (2335-2154 a.C.), compare per la prima volta il termine **eme-bal**, da interpretare come «interprete, traduttore».<sup>10</sup> Si tratta di una lista che genericamente può essere definita come un elenco di nomi di professione, ma in cui sono riportati tutti i nomi dei funzionari che lavoravano per il tempio; in essa **eme-bal** si trova inserito tra il **kingal** (gal-ukkin), che si può tradurre con «colui che sta più in alto tra la cittadinanza»,<sup>11</sup> e il **sag-du<sub>5</sub>** «capo del catasto».<sup>12</sup> L'interprete, per le sue conoscenze, aveva quindi uno *status* sociale elevato all'interno della società sumerica [testo sumerico a].

Il verbo **bal** in sumerico significa «girare, voltarsi, capovolgere».<sup>13</sup> Giustapponendo a questo verbo il sostantivo **eme**, che significa «lingua»,<sup>14</sup> si arriva a formare un altro verbo con il significato di «tradurre, interpretare» in quanto si fa «girare la lingua», la si converte in un altro idioma. Nel corso del secondo e poi del primo millennio a. C. c'è un cambiamento d'uso: al verbo

<sup>9</sup> Landsberger 1969: 16-17.

<sup>10</sup> Cfr. Lambert 1987: 409 che traduce «tongue interchanger»; von Soden 1989: 352; Hübner e Reizammer 1985-1986: 265 s.v. eme I «Sprache», 103 s.v. bal-a I «Wechselamt». L'articolo fondamentale di Ignace G. Gelb, «The Word for Dragoman in the Ancient Near East», *Glossa* 2 (1968), pp. 93-104 non mi è stato accessibile.

<sup>11</sup> Hübner e Reizammer 1985-1986: 565 s.v. kingal «Bürgerschaftsoberster».

<sup>12</sup> Hübner e Reizammer 1985-1986: 835 s.v. sag-du<sub>5</sub> «Katasterleiter».

<sup>13</sup> Sjöberg 1984: 48-49.

<sup>14</sup> Il sumerogramma che forma il sostantivo **eme** è costituito da due segni che si sovrappongono: KAxME. I due segni rappresentano rispettivamente una testa stilizzata in cui è messa in evidenza la bocca (KA) ed il segno che indica ciò che esce dalla bocca in forma di suono (ME). Deimel 1922, n° 334; Fossey 1926: 50; Labat 1976, n° 32.

**bal** si premette un altro sostantivo, **inim**, che significa «parola», per realizzare il verbo «parlare, conversare» che nella letteratura sapienziale prende il significato più specifico di «interpretare, tradurre». <sup>15</sup>

Dai proverbi e dai testi di esame si può desumere come le prime figure professionali a doversi cimentare nelle traduzioni dovevano essere stati gli scribi, che nel periodo della III dinastia di Ur (2112-2004 a.C.) erano sicuramente bilingui. Essi dovevano conoscere necessariamente il sistema di scrittura inventato dai Sumeri. Era impensabile l'apprendimento della lingua sumerica (anche se in questo periodo non era più parlata), mentre lingua ufficiale era divenuta la lingua accadica, che si era adattata al sistema di scrittura cuneiforme. In un proverbio si arriva ad irridere lo scriba che non conosceva il sumerico e che non poteva sperare di trovare nessun altro che lo potesse aiutare, se non se stesso [testo sumerico a1].

Nei testi di esame si dice esplicitamente che il sumerico era una lingua molto difficile da tradurre comparata con l'accadico e si fa riferimento anche alla traduzione simultanea in quanto, in un altro testo di esame, si chiede se si era in grado di tradurre dei dialetti non meglio specificati, solamente ascoltandoli [testo sumerico b, c e c1].

La professione di traduttore ci appare attestata nei testi sumerici di ogni periodo:

1. in un testo economico del periodo paleoaccadico da Adab si fanno delle assegnazioni di cibo ad una persona definita come «interprete della città di Gutium» (oppure destinato a tale città) [testo sumerico d];
2. in un sigillo paleoaccadico il possessore si attribuisce il titolo di «interprete di Meluhha»; verosimilmente una persona di origine accadica, desumibile dal patronimico, che conosceva bene anche la lingua della città di Meluhha, situata sul Golfo Persico [testo sumerico e];
3. nei testi economici del periodo di Gudea di Lagaš<sup>16</sup> (2100 a.C. ca.) possono essere contati 14 traduttori di differente natura: gli **eme-bala**, gli **ugula eme-bala** «interprete ispettore» e gli **eme-bala-kaskal**.<sup>17</sup> Il sostantivo **kaskal** significa in sumerico «strada, viaggio, carovana»; ne consegue che degli interpreti di professione fossero al seguito di grosse carovane e che esercitassero la loro professione sia nelle sta-

<sup>15</sup> Castellino 1972: 108; Hübner e Reizammer 1985-1986: 499 s.v. *inim* «Wort», 500 s.v. *inim-bal* «interpretieren».

<sup>16</sup> Pettinato e Picchioni 1978: 224, 425, 2.

<sup>17</sup> Pettinato 1977: 392.



zioni di posta toccate durante il viaggio sia nei luoghi di destinazione della carovana stessa.<sup>18</sup> La natura dei testi di Lagaš, però, ci permette di stabilire solamente che questi funzionari ricevevano razioni di cibo e che quindi erano trattati come tutti gli altri dipendenti del palazzo [testo sumerico f];

4. nei testi amministrativi della terza dinastia di Ur (2112-2004 a.C.) si hanno diverse fonti al riguardo, tra cui:

- (a) un testo in cui si annota una grande quantità di pesce portato a Drehem, in Mesopotamia, da diverse persone di origine amorrea,<sup>19</sup> tra le quali c'era un interprete<sup>20</sup> [testo sumerico g];
- (b) una tavoletta in cui si fa un elenco di stranieri e vengono menzionati, tra gli altri, anche un messaggero ed un interprete alle dipendenze di un uomo di Marḥaši,<sup>21</sup> città localizzabile nell'Iran del sud [testo sumerico h];
- (c) un'altra tavoletta si riferisce ad altri tre interpreti sempre alle dipendenze di un uomo di Marḥaši<sup>22</sup> [testo sumerico i].

Infine in un inno al sovrano Šulgi (2094-2047 a.C.) c'è un passo<sup>23</sup> in cui si fa riferimento al fatto che lo stesso Šulgi sia in grado di parlare nei cinque diversi dialetti del paese di Sumer. Questa espressione potrebbe anche essere interpretata come una parafrasi per indicare la sua sovranità su tutto il «popolo delle teste nere»<sup>24</sup> [testo sumerico j].

Le informazioni che possono essere ricavate dalle fonti sumeriche mostrano l'interprete come una figura inquadrata nell'ambito della struttura am-

<sup>18</sup> Von Soden 1989: 353; Hübner e Reizammer 1985-1986: 536-37 s.v. kaskal I «Landstraße, Weg», kaskal II «Bote», «Reise, Karawane». Sulle carovane nel Vicino Oriente si veda Maraqtan 1996.

<sup>19</sup> Nel testo questa gente non era considerata come straniera e, secondo l'editore, l'interprete menzionato risiedeva a Drehem e si rendeva utile nel momento in cui veniva in città gente che parlava la sua stessa lingua, evento che non doveva essere raro: Buccellati 1966: 328-29.

<sup>20</sup> Edzard e Farber 1974: 120 s.v. Mardu; Buccellati 1966: 329 n. 29 preferisce l'interpretazione «interpreter of the Amorites» in quanto il termine MAR.TU è usato come sostantivo al plurale. Per il termine MAR.TU in generale si veda anche Gelb 1961.

<sup>21</sup> Si tratta di una tavoletta del periodo di Šū-Sîn (2036-2028 a.C.). Goetze 1953.

<sup>22</sup> Buccellati 1966: 329 n. 29.

<sup>23</sup> Castellino 1972: 186-88.

<sup>24</sup> In un vocabolario conservato a Berlino (Reisner 1894: 150) dietro le espressioni **eme-KU** ed **eme-SAL** si possono enumerare cinque altri linguaggi o dialetti: **eme-gal**, **eme-sukud(-da)**, **eme-suh(-a)**, **eme-temen-na**, **eme-si-sá**.

ministrativa templare o palatina. Sicuramente i primi interpreti dovevano essere stati degli scribi, i quali, specializzandosi nel campo della traduzione, passarono poi ad esercitare questa professione a tempo pieno: il **dub-sar** «lo scriba» acquisisce la qualifica più specifica di **eme-bal**. A fianco di quelli che potremmo definire «interpreti ufficiali», in quanto prendevano uno stipendio, tramite assegnazione di razioni alimentari, dall'autorità costituita, fosse il tempio o il palazzo, dovevano essercene altri, come si è visto nel caso di Drehem, non inquadrati burocraticamente, ma che comunque potevano «lavorare» nel campo della traduzione simultanea semplicemente spostandosi tramite carovane da un luogo all'altro del mondo mesopotamico e non, conoscendo almeno due lingue diverse.

## Eblaita

Ad Ebla, dove si ha una «canonizzazione del materiale lessicale sumerico»,<sup>25</sup> ritroviamo la tradizione dei testi lessicali monolingui mesopotamici. L'ordine che avevamo trovato nei lessici di Abū Ṣalābīkh e Gaṣūr (Nuzi) viene conservato in modo pressoché pedissequo anche ad Ebla.<sup>26</sup> Il funzionario **eme-bala**,<sup>27</sup> anche qui da tradurre come «interprete», si trova elencato tra il **gal-unken** «gran consigliere»<sup>28</sup> ed il **sa<sub>12</sub>-du<sub>5</sub>** «capo del catasto»,<sup>29</sup> ed è posizionato sempre all'undicesimo posto della lista<sup>30</sup> [testo eblaita a].

Nei testi lessicali bilingui,<sup>31</sup> sorta di moderni vocabolari, vengono elen-

<sup>25</sup> Pettinato 1981a: 35, 11.

<sup>26</sup> La datazione dei testi lessicali eblaiti, secondo Pettinato 1976a: 177, è il 2350 a.C.

<sup>27</sup> In tutte le fonti sumeriche il sumerogramma **eme** è scritto KA<sub>x</sub>ME, invece ad Ebla (TM.75.G.1488) si ha KA+ME, che rappresenta una struttura del segno più arcaica, Pettinato 1976a: 172 n. 13; 1981a: 29. Queste differenze hanno fatto ipotizzare che sia i redattori dei lessici di Abū Ṣalābīkh sia quelli di Ebla si siano riferiti ad un antecedente comune più antico, Pettinato 1976a: 177.

<sup>28</sup> Hübner e Reizammer 1985-1986: 298 s.v. gal I «groß», 1120 s.v. unken «Ratsversammlung, Versammlung».

<sup>29</sup> Hübner e Reizammer 1985-1986: 830 s.v. sa<sub>12</sub>-du<sub>5</sub> «Katasterleiter».

<sup>30</sup> Va notato come al primo posto della lista lessicale delle professioni ad Ebla ci sia il **dub-sar**, lo scriba, mentre nelle liste lessicali sumeriche c'era l'**ensí**, che ad Ebla si trova solo al quinto posto.

<sup>31</sup> Pettinato 1982: 218, 179; 353, 072. Fronzaroli (1980b: 42) descrivendo la composizione dei testi lessicali eblaiti dice che ai sumerogrammi solo a volte vengono aggiunte delle glosse in eblaita, mentre nelle differenti versioni delle stesse liste non sempre vengono glossati gli stessi vocaboli. Nel periodo degli archivi, comunque, nelle tre tavolette maggiori che annotano le liste lessicali (TM.75.G.2000, TM.75.G.2001, TM.75.G.5653) si glossano quasi

cati al primo posto dei logogrammi sumerici con accanto delle annotazioni di corrispondenze in lingua eblaita. In questi testi il termine sumerico **eme-bala** (elencato tra **eme-ir** ed **eme-lá**<sup>32</sup>) ha quattro glosse scritte sillabicamente: *a-pi<sub>5</sub>-lu-um*, *tá-da-bí-lu*, *a-pá-lu-um*, *a-ba-um* [testo eblaita b].

La prima glossa al termine sumerico è *a-pi<sub>5</sub>-lu-um* (che si può trovare nel testo TM.75.G.4526 r. III' 7'-8'; ha come variante *a-bí-lu-um*), analizzabile morfologicamente come un participio attivo G: *āpilum*,<sup>33</sup> che ad Ebla è usato come nome di professione. Deriva dalla radice semitica \*'pl, che in accadico ha il significato di «rispondere».<sup>34</sup>

Il participio eblaita può essere confrontato con il termine identico attestato nei testi provenienti dai palazzi di Mari e Nuzi. Qui l'*āpilum*, letteralmente «colui che risponde», è una figura professionale sacerdotale, riferibile sia a donne sia a uomini, che faceva da intermediario tra i fedeli che ponevano dei quesiti e la divinità, ogni volta specificata, la quale tramite l'*āpilum* poteva rispondere loro.

La seconda glossa eblaita *tá-da-bí-lu* (in TM.75.G.2284 v. VII 2-3; ha come varianti *tá-tá-pi<sub>5</sub>-lu*, *tá-da-bi-lu*, *tá-da-bi-ru*, *da-da-bí-lu*) è stata oggetto di varie interpretazioni. Secondo una prima ipotesi deriverebbe dalla radice semitico-occidentale *dbr*, che significa «parlare»,<sup>35</sup> in cui si sia verificato il fenomeno dello scambio consonantico *l/r*. Tale fenomeno è molto frequente ad Ebla ed è attestato proprio nelle numerose varianti.<sup>36</sup> L'altra

---

sempre gli stessi vocaboli.

<sup>32</sup> Pettinato 1984: 45 fa delle ipotesi di interpretazione del termine.

<sup>33</sup> Fronzaroli 1980a: 94 propone /'āpil-um/; Krebern timer 1983: 7; Pettinato 1984: 44-45; Müller 1984: 192 e 194 parla della duplice possibilità di considerarlo sia come un participio sia come un infinito; Kienast 1984: 240 propende per la forma /āpilum/; von Soden 1989: 351-52.

<sup>34</sup> AhW p. 56 s.v. *apālu(m)* «begleichen; antworten»; p. 58 s.v. *āpilu(m)* «Beantworter(in), eine Art Weissagepriester(in)». Un'altra ipotesi fa derivare il morfema da un participio *hābil-um* dalla radice semitica *hbl* «legare, unire assieme», Dahood 1981: 191.

<sup>35</sup> Pettinato 1975-1976: 54 e n. 23; 1976b: 50; 1981b: 275; 1984: 45. Dahood 1981: 193-94 e n. 18 accetta l'ipotesi di Pettinato della derivazione della glossa dalla radice *dbr*, mentre è contro l'ipotesi di Fronzaroli (1980a) in quanto la radice \*'pl, proposta da quest'ultimo, è sconosciuta al semitico di nord-ovest. Lo studioso fiorentino ritiene infatti che l'eblaita sia linguisticamente più vicina all'accadico che non all'ugaritico o all'ebraico biblico. Fronzaroli 1980b: 35: «L'eblaita si è dovuto formare a partire da uno o più dialetti del tipo semitico arcaico, che in Mesopotamia è continuato nell'accadico».

<sup>36</sup> Fronzaroli 1977: 37-40: l'eblaita è caratterizzato dalla preferenza per le sillabe aperte. Dove è possibile si conservano le vocali originarie, altrimenti si aggiungono vocali epentetiche a sciogliere un gruppo consonantico nella posizione pretonica presunta o anche post-

ipotesi la farebbe derivare dalla radice semitica \**'pl* e rappresenterebbe morfologicamente un sostantivo verbale, costruito da forme derivate del verbo tramite un prefisso *tV-*,<sup>37</sup> cioè un *nomen agentis* Dt.<sup>38</sup> Più recentemente si è pensato di considerarla come un *nomen agentis* Gt in considerazione della difficoltà della resa del raddoppiamento in eblaita.<sup>39</sup>

Il termine *a-pá-lu-um* (che si trova in TM.75.G.1404 r. III 11-12; con variante *a-ba-lum*) può essere interpretato da un punto di vista morfologico come un infinito: *apālum*,<sup>40</sup> ma essendo annoverato tra le possibili traduzioni di un sostantivo, pare molto più probabile che si tratti di uno schema nominale<sup>41</sup> derivante sempre dalla stessa radice semitica \**'pl*.

L'ultima glossa presente nei vocabolari bilingui di Ebla è *a-ba-um*<sup>42</sup>

---

nica. Il fenomeno, di chiara tendenza evolutiva rispetto alle lingue semitiche occidentali, è interpretato da Fronzaroli come un esempio di interferenza linguistica. Si vedano poi le considerazioni fatte contro queste ipotesi fonologiche da Garbini 1978: 45: l'aggiunta di vocali epentetiche potrebbe essere valida solamente per il caso del nome deverbale *tá-da-bi-ru*, un fenomeno considerato, però, forse solo secondario rispetto allo schema *taqtil*, presente in tutte le lingue semitiche.

<sup>37</sup> Fronzaroli 1980a: 95: in questo caso seguirebbe lo schema *tV1ta22i3-* /ta'tappil-um/ che ha come valore primario l'astratto, ma che può avere anche un valore più concreto, che, come in questo caso, ha la funzione di nome di professione; della stessa opinione Krebernik 1983: 7.

<sup>38</sup> Archi 1980: 88; Müller 1984: 192 n. 106 ritiene che la glossa possa essere sia un *nomen actionis* Gt o Dt, sia un *nomen agentis*, secondo le ipotesi formulate da Fronzaroli e Dahood. Secondo Kienast 1984: 240-41 si tratta di un *nomen agentis* /tātapilu/ in quanto la funzione del tema verbale in *t-* può essere allo stesso tempo «durativ-habitativ» (per questo valore temporale si veda von Soden 1952: 121 § 92 γ che cita esempi del Gt accadico classificabili con «eine habitative Bedeutung»).

<sup>39</sup> Pettinato 1981b: 275 critica l'ipotesi interpretativa di Fronzaroli. Hecker 1984: 216-17 interpreta la glossa come una forma verbale ad infisso *-t-* del tipo *taptarisum*. Anche Kienast 1984: 228-29 e 237 ritiene si tratti di una forma nominale del tipo *taptarisum/taptarīsum* del tema Gt, quindi una forma non raddoppiata. Müller 1987: 120.

<sup>40</sup> Pettinato 1984: 45; Müller 1984: 192.

<sup>41</sup> Fronzaroli 1980a: 93 lo identifica come uno schema nominale del tipo *1a22ā3-*, attestato ad Ebla per esempio con /baddāl-um/ «commerciante»; in questo caso sarebbe da considerare come nome di professione /'appāl-um/. Secondo Kienast 1984: 240 la forma è /appālūm/. Dahood 1981: 191 pensa che la radice *hbl* «legare, unire assieme», attestata in ugaritico, ebraico ed arabo, possa soddisfare meglio le esigenze della glossa, così come *nomen professionis* si avrebbe *habbāl-um* «colui che lega una lingua ad un'altra».

<sup>42</sup> Dahood 1981: 192-93 ritiene di poter trovare una equivalenza per *a-ba-um* con *a-wa-um* /ḥawwā-um/ «colui che spiega», dalla radice ebraico-aramaica *hwh* «dichiarare, rendere noto, spiegare» e da qui «traduttore». Un'altra possibile connessione viene fatta con il *nomen professionis* *habbā-um* «colui che dà»: il traduttore sarebbe stato visto come colui che rende noto l'equivalente di una parola in un'altra lingua. Infatti *a-ba-um* ha un'altra equiva-

(presente in TM.75.G.2008 r. V 6-7; con una variante *a-pá-um*). Essa presenta una grafia giudicata anomala ed interpretabile sia come un errore scribale sia come un problema di articolazione della liquida;<sup>43</sup> si tratta comunque di un infinito *apālum*.<sup>44</sup>

La documentazione offerta dai testi trovati ad Ebla ci permette solamente di ipotizzare che in questa città vi potesse essere una situazione analoga a quella già evidenziata per il paese di Sumer, notando comunque che lo scriba che viveva nella società eblaita del periodo degli archivi doveva avere una posizione preminente.<sup>45</sup>

## Fenicio-punico

La lingua fenicio-punica attesta il termine che può essere tradotto come «interprete» a Cipro: in tre iscrizioni tutte databili al regno di Milkyaton (392-362 a.C.);<sup>46</sup> ad Abido, in Egitto: in un graffito sul muro di un tempio (I sec. a.C.); a Cartagine e a Cirta (III sec. a.C.): in due iscrizioni votive.

La prima iscrizione cipriota, di natura votiva, è incisa su due frammenti ricongiunti di un recipiente in marmo bianco, mutila nella sua parte iniziale e finale. Le lettere integre si pensa possano essere interpretate come la parte finale di un nome di persona seguito da un appellativo: MLŠ (H)KR-SYM, tradotto tradizionalmente con «interprete dei troni» e che sembra pos-

---

lenza nel vocabolario bilingue: *nì-duš-duš*, che significa «tipo di distribuzione come 'dono'» (Pettinato 1979: n° 4946 = TM.75.G.11006 II 4'-5'; Pettinato 1980: 130) e secondo Pettinato verrebbe dall'ebraico *'ābāh* «essere volenteroso». Dahood invece ritiene che sia meglio considerare *\*hābāh* come derivante dalla radice di media debole e prima *w* *wahaba* «dare». Krebernik 1983: 7 n. 27 contesta questa radice presa in considerazione in quanto, da un punto di vista ortografico, la semivocale semitica *w* non può essere resa dal segno cuneiforme che rende il valore *ba/bí*.

<sup>43</sup> Fronzaroli 1980a: 93-94; Pettinato 1981b: 259 esempio di caduta della *l*. Krebernik 1983: 7 accomuna la prima e l'ultima glossa in *a-ba(-lu)-um /'ap(p)ālum/*.

<sup>44</sup> Pettinato 1984: 45; Müller 1984: 192. Fronzaroli 1980a: 95 ritiene in conclusione che le tre glosse eblaita potrebbero essere dei sinonimi, usati a seconda del contesto, da intendersi come «interlocutore», che con l'eccezione di *āpilum* (usato ancora in epoca paleobabilonese a Mari), non vengono più usati nelle lingue posteriori. Tali glosse fanno quindi parte del lessico semantico arcaico di III millennio riscontrabile nel paleoaccadico ed in eblaita. Krebernik 1983: 7 accomuna la prima e l'ultima glossa in *a-ba(-lu)-um /'ap(p)ālum/*.

<sup>45</sup> Fronzaroli 1980b: 38-41: la lingua eblaita ha prevalso sia nell'uso quotidiano dei testi amministrativi sia in quelli letterari. I testi in sumerico sembrano assolvere solamente alla funzione pedagogica di apprendimento del sistema grafico cuneiforme.

<sup>46</sup> Garfinkel 1988: 27.

sa far riferimento ad una carica ricoperta presso la corte reale cipriota<sup>47</sup> [testo fenicio a].

La seconda iscrizione cipriota, di natura funeraria, incisa su una stele in marmo bianco, fu realizzata per commemorare 'ŠMN'DNY ŠRDL, figlio di 'BDMLQRT, figlio di RŠPYTN MLŠ HKRSYM. Quest'ultimo potrebbe essere lo stesso personaggio della dedica precedente (in quanto le ultime lettere del nome proprio di CIS I, 22 sono JYTN), ricordato dal nipote per questa importante funzione ricoperta<sup>48</sup> [testo fenicio b].

L'ultima iscrizione cipriota redatta in lingua fenicia celebra la dedica di una statua a Melqart e menziona inoltre statue e lavori successivi.<sup>49</sup> Il nome del dedicante è mutilo, ma è stato proposto di integrare [RŠP]YTN, lo stesso menzionato nelle precedenti iscrizioni. A l. 3 è il padre 'ZRTB'L a ricoprire la carica di MLŠ HKRSYM, ma visto che poi a l. 6 viene attribuita a [RŠP]YTN di nuovo questa carica, si era ipotizzato che anche a l. 3 la funzione si potesse riferire al figlio e non al padre.<sup>50</sup> L'iscrizione fu redatta in due momenti differenti, denotati anche dalle diverse datazioni (al terzo anno di regno di MLKYTN la prima parte – 389 a.C. – ed al sesto anno di regno sempre dello stesso re la seconda – 386 a.C.); si può ipotizzare quindi che [RŠP]YTN abbia potuto acquisire la sua carica di MLŠ HKRSYM solo dopo il terzo anno di regno di MLKYTN e che quindi nella prima parte dell'iscrizione tale carica non fosse riportata [testo fenicio c].

Il morfema *mlš* è da analizzare come un participio yipihil maschile singolare stato costruito dalla radice semitica *lyš*<sup>51</sup> che ha come significato «interprete», mentre (*h*)*krsym* è un sostantivo plurale sul cui significato molto si è scritto, in quanto di difficile interpretazione. La traduzione virgolettata «interprete dei troni», proposta nell'ultima pubblicazione complessiva delle iscrizioni provenienti da varie località di Cipro,<sup>52</sup> implicherebbe connesio-

<sup>47</sup> CIS I, 22; Amadasi e Karageorghis 1977: 23-24 n° A 9.

<sup>48</sup> CIS I, 44; Amadasi e Karageorghis 1977: 88-90 n° B 40. L'iscrizione si data al 375 a.C. ca. sulla base della comparazione con un'altra iscrizione, CIS I, 88, in cui sembrano menzionati gli stessi personaggi.

<sup>49</sup> CIS I, 88; Amadasi e Karageorghis 1977: 178-84 n° F 1.

<sup>50</sup> CIS I, 88.

<sup>51</sup> DISI pp. 575-76 s.v. *lyš* «indication of function, prob. interpreter».

<sup>52</sup> Amadasi e Karageorghis 1977: 23-24; Lidzbarski 1912, 13. Precedentemente si erano fatte numerose ipotesi di interpretazione del morfema verbale: Richardson 1955: 436 traduce *mlš* nei testi fenici di Cipro e di Karatepe con «fluent speaker» oppure «advisor» sulla base del suo studio del termine nei passi biblici dei Proverbi e gli attribuisce il significato di «to babble, talk freely». Van den Branden 1956: 91 pensa che *krsym* sia da interpretare,

ni tra la corte cipriota e quella persiana, per questo inizio di IV secolo a.C., oppure, in un orizzonte geografico più ampio, con interlocutori greci continentali, che però in questo periodo non contemplavano la monarchia come forma di governo.

Un'altra interpretazione proposta del termine *krsym* deriva da confronti con iscrizioni in lingua fenicia su ostraca provenienti da un archivio privato da Arad (datato tra la fine del VII e l'inizio del VI sec. a.C.)<sup>53</sup> e da un ostrakon da Elefantina. Si è notato che dopo il morfema verbale *mlš*, con traduzione «interprete», c'era sempre un etnico. Nel caso di Cipro la terminazione *-ym* di *krsym* può assolvere a tale funzione, quindi nelle iscrizioni menzionate sopra si farebbe riferimento ad un funzionario che conosceva la lingua degli abitanti dell'isola di Creta,<sup>54</sup> così che l'espressione *mlš (h)krsym* sarebbe da tradurre come «interprete dei cretesi».<sup>55</sup>

In un graffito in lingua fenicia posto sulle scale di accesso al tempio di Osiride ad Abido e datato alla fine del I secolo a.C., un viaggiatore, come altri assieme a lui, attesta sia il suo pellegrinaggio fino a questo luogo di culto sia, indirettamente, la sua devozione al dio egizio. Il suo nome e la sua genealogia vengono completati dalla sua professione: si tratta di un interprete<sup>56</sup> [testo fenicio d].

In ambiente punico le uniche due attestazioni del termine tradotto come «interprete» ci vengono da due iscrizioni votive: una da Cartagine e una da Cirta (Costantina) in Algeria e datate entrambe al III sec. a.C. ca. L'iscrizione da Cartagine è una dedica a TNT PN B'L e a B'L ḤMN realizzata da

---

sulla base della radice aramaica *\*krs* oppure della radice ebraica *\*krš*, come «ventre, intestino» e, come carica istituzionale, vada tradotto con «aruspice». Vattioni 1968: 72-73 propone che il termine *krs* designi un vaso, mentre *mlš* significhi «interprete» sulla base dell'ebraico *hameliš* (Gen 42,23), del greco dei LXX ἐρμηνευτής, del latino della Vulgata *interpretem* e del Targum di Onkelos *m<sup>e</sup>tūrg<sup>e</sup>man*. Garbini 1979: 233 dice che in *krsym* la *y* non può essere considerata come una *mater lectionis* e che quindi la traduzione «troni» è certamente errata.

<sup>53</sup> Garfinkel 1988: 29. Le stesse fonti da Cipro, da Arad, da Elefantina e dalla Bibbia vengono portate come prova dell'esistenza di un gruppo etnico, di probabile origine cipriota, i Kerositi. Sembra poco probabile questa ipotesi che presuppone la necessità, all'interno della corte cipriota e perfino al di fuori di essa, in campo internazionale, di creare la figura di un interprete per questo gruppo etnico di cui non si avrebbe notizia altrimenti e che invece sarebbe così importante da essere menzionato anche al di fuori dell'ambito cipriota.

<sup>54</sup> Lipiński 1983: 149 analizza le fonti tolemaiche della prima metà del IV secolo a.C. dimostrando come la presenza di cretesi nell'isola di Cipro fosse usuale.

<sup>55</sup> Lipiński 1983: 146-52; 1995: 436 e n. 12. Si veda DISI p. 537 s.v. *krsy* che lo ritiene un sostantivo di significato incerto.

<sup>56</sup> KAI 49 pp. 65-66.

‘ZRB‘L, la cui genealogia arriva fino alla terza generazione<sup>57</sup> [testo fenicio e]. L’iscrizione da Cirta invece è dedicata a B‘L nel santuario extraurbano di el-Hofra [testo fenicio f].

Alla fine di questa analisi delle fonti epigrafiche fenicio-puniche va detto che queste iscrizioni ci hanno fornito un quadro molto frammentario delle attestazioni del termine «traduttore». Le lingue sumerica ed eblaita, analizzate in precedenza, presupponevano uno studio approfondito ed élitario del sistema di scrittura cuneiforme per poter accedere alle lingue scritte con esso. Anche se la natura del sistema alfabetico usato per scrivere le lingue fenicia e punica appare sicuramente più semplice da apprendere da una più larga fetta di popolazione, la presenza di traduttori era quantomeno necessaria alle normali relazioni internazionali. La posizione centrale occupata da Cipro e da Cartagine sulle rotte commerciali nel Mediterraneo hanno favorito il commercio con popoli che parlavano altre lingue, anche non semitiche, mentre Cirta, tra la fine del III e l’inizio del II sec. a.C., fu la capitale di un regno numida che ebbe contatti continui con i diversi regni del nord Africa, con la Grecia e con i primi commercianti provenienti da Roma. Ritengo quindi che la carenza di attestazioni del termine «traduttore» o del verbo «tradurre» nelle iscrizioni redatte in fenicio-punico sia dovuta solamente alla casualità dei ritrovamenti realizzati fino a questo momento.

Per concludere c’è da registrare che nella lingua fenicia si è sviluppato un uso particolare della stessa radice semitica che abbiamo visto essere usata per indicare il termine «traduttore». Nell’iscrizione bilingue redatta in fenicio ed ittita geroglifico e ritrovata nella località di Karatepe il termine *mlyš*, analizzato come una participio *yip̄il* maschile plurale stato assoluto dalla radice semitica *lyš*, in questo contesto ha assunto un valore lessicale particolare. Qui il participio va ad indicare una «persona che si fa notare a parole», un «fanfarone (in quanto parla molto)» e, nel contesto specifico, gli viene attribuita una ulteriore connotazione negativa e, quindi, viene inteso come una «persona malvagia, ostile, un nemico, un cospiratore»<sup>58</sup> [testo fenicio g].

---

<sup>57</sup> CIS I, 350.

<sup>58</sup> KAI 26A pp. 35-40; DISI pp. 575-76 s.v. *lyš* e per tutta la bibliografia ed i tentativi di traduzione del termine.



## Testi

### Testo sumerico a

Landsberger 1969: 16-21 EDLuE (Early Dynastic List E).<sup>59</sup>

1. **ensí** ([PA.TE.S]I)
2. **sanga**
3. [x]-**DU**<sub>8</sub>
4. **ugula**
5. [x]
6. **nu-bandà**
7. **šagina** (GÌR.NITÁ)
8. **SAHAR**
9. **sukkal-gal**
10. **gal-ukkin**
11. **eme-bal**
12. **sag**-[uru]<sup>60</sup>
13. **muḫaldim**
14. **GAL**.[DÙ]
15. [x:x]
16. **ki[nda]**
17. [nimgir]
18. [nagar]

### Testo sumerico a1

Gordon 1959: 208-9, n° 2.49.

**dub-sar-eme-gi<sub>7</sub> nu-mu-un-zu-a inim-bala-e me-da ḫé-en-tùm(u)**

Lo scriba che non conosce il sumerico, dove potrebbe prendere la traduzione?

---

<sup>59</sup> Le liste lessicali monolingui sumeriche sono state classificate tramite le lettere dell'alfabeta: lista di professioni A, lista di professioni E, lista di animali A (identiche a Fara, Abū Šalābīkh ed Ebla); lista di animali B, NAGAR, lista di pesci, lista di uccelli A, lista di parole sumeriche B, C, D, E, lista di nomi e professioni (scritte logograficamente a Fara ed Abū Šalābīkh, sillabicamente ad Ebla); lista di nomi geografici (scritta logograficamente ad Abū Šalābīkh, sillabicamente altrove). Pettinato 1992: 345-46.

<sup>60</sup> Le letture di Landsberger andrebbero aggiornate: nello specifico si fa l'esempio di linea 10) **kingal** e linea 12) **sag-du<sub>5</sub>**.

### Testo sumerico b

Gadd e Kramer 1966, n° 167: 41-42.

**eme-gi<sub>7</sub>-ta inim-e-da-bal-e(-en) h́é-éb-da-gál eme-gi<sub>7</sub> i-ri-dul-la(-aš)**

Potrebbe succedere a te di tradurre dal sumerico, ma il sumerico ti è nascosto.<sup>61</sup>

### Testo sumerico c

Sjoberg 1975: 140-41, l. 14; 1984: 60.

**inim-bal inim-šár-šár<sup>62</sup> an-ta eme-uri<sup>ki</sup>-ra ki-ta e[me-gi<sub>7</sub>-ra] an-ta eme-gi<sub>7</sub>-[ra ki-ta eme-uri<sup>ki</sup>-ra] i-zu-u**  
 KA.BAL.E.DA šu-ta-bu-la e-liš ak-ka-da-[a] šap-liš šu-me-ru šap-liš  
 ak-ka-da-a e-liš šu-me-ru [t]i-di-e

Sai tradurre ed interpretare (quando) la lingua degli Accadi è sopra e la lingua dei Sumeri è sotto, (quando) la lingua dei Sumeri è sopra e la lingua degli Accadi è sotto?

### Testo sumerico c1

Sjoberg 1975: 142-43, l. 25.

**inim-bal-bal-e-dè giš-tuku-bi i-zu-ù**  
*at-ma-ši-na še-ma-a ti-di-e*

Sai tradurre le loro parole ascoltando(le)?

### Testo sumerico d

Lambert 1987: 410; von Soden 1989: 352.

**eme-bal gu-ti-um**

Interprete di Gutium.

<sup>61</sup> Nelle ultime linee della tavoletta sembra che l'allievo descriva le materie che deve imparare alla scuola degli scribi **è-dub-ba**: la scrittura, l'aritmetica e la traduzione dal sumerico. Gadd e Kramer 1966: 3.

<sup>62</sup> Hübner e Reizammer 1985-1986: 503 s.v. inim-šár-šár «interpretieren», 941 s.v. šár-šár «reichlich füllen», «steigern».

### Testo sumerico e

Lambert 1987: 410.

*Šu-i-lí-sú* **eme-bal Me-luḥ-ḥa<sup>ki</sup>**

Šuilišu interprete della città di Meluḥḥa.

### Testo sumerico f

Pettinato e Picchioni 1978: 152 n° 415.

- r. 1. 1 **zì-gu** <sup>1</sup>**gur** *a-ga-dè<sup>ki</sup>*  
2. **ugula eme-bala**  
3. 2/5 2/30 **zì-gu**  
4. **lú-nina<sup>ki</sup>**  
5. 2/5 3/30 **zì-gu**  
6. **inim-<sup>d</sup>inanna**  
v. 1. 1 **zì-gu gur**  
2. 3/30 **ar-za-na**  
3. **šeš-bur-ra**  
4. **zi-ga**  
5. **lú-<sup>d</sup>nanše en**  
6. **itu ezen-še-íl-la**  
7. **mu šitá-sag-ninnu ba-dím-ma**

### Testo sumerico g

Buccellati 1966: 328-29.

**eme-bal mar-dú**

Interprete degli Amorrei.

### Testo sumerico h

Goetze 1953: 106-7, i 19'.

**sukkal eme-bal lú [(x)] mar-ḥa-ši<sup>ki</sup>-ra gub-ba-me**

Un messaggero ed un interprete che stanno con l'uomo di Marḥaši.

**Testo sumerico i**

Edzard e Farber 1974: 127.

「3」 **eme-bal ki lú mar-ḥa-ši<sup>ki</sup> gub-「ba」-me**

Tre interpreti del luogo che stanno con l'uomo di Marḥaši.

**Testo sumerico j**

Castellino 1972: 186-88.

**V-bi eme-bi ba-ni-ib-gi<sub>4</sub>-gi<sub>4</sub> KAŠ<sub>4</sub> inim-bal-e eme'- e' li-bí-dù-e**

Risponde in queste cinque lingue (dialetti). Nessun altro (al palazzo) fa la traduzione di lingue straniere.

**Testo eblaita a**

Pettinato 1976b: 170 = TM.75.G.1488; Pettinato 1981a: 27.

1. **dub-sar**
2. **sanga**
3. **sagi** (= SÌLA.ŠU.DU<sub>8</sub>)
4. **šabra** (= PA.AL)
5. **ensí** (= PA.TE.SI)
6. **nu-bandà**
7. **šagina** (= GÌRL.NITA)
8. **kuš<sub>x</sub>**
9. **gal-sukkal**
10. **gal-unken**
11. **eme-bala**
12. **sa<sub>12</sub>-du<sub>5</sub>**
13. **muḥaldim**
14. **šandana** (= GAL.NI)
15. **gal<sub>5</sub>:là**
16. **gal-kinda**
17. **gal-nimgir**
18. **nagar**

### Testo eblaita b

Pettinato 1982: 218, 179.

<b>eme-bala</b>	<i>a-pi<sub>5</sub>-lu-um (a-bí-lu-um)</i>
<b>eme-bala</b>	<i>tá-da-bí-lu (tá-tá-pi<sub>5</sub>-lu, tá-da-bi-lu, tá-da-bi-ru, da-da-bí-lu)</i>
<b>eme-bala</b>	<i>a-pá-lu-um (a-ba-lum)</i>
<b>eme-bala</b>	<i>a-ba-um (a-pá-um)</i>

### Testo fenicio a

CIS I, 22; Amadasi e Karageorghis 1977: 23 n° A 9.

]YTN . ML[§]/(H)KRSYM . L[

]YTN interprete dei cretesi per[

### Testo fenicio b

CIS I, 44; Amadasi e Karageorghis 1977: 89 n° B 40.

1. HMŠBT 'Z L'ŠMN'DNY ŠRDL BN 'BDMLQRT BN
2. RŠPYTN MLŠ HKRSYM

1. Questa stele (funeraria è) per 'ŠMN'DNY ŠRDL figlio di 'BDML-QRT figlio di
2. RŠPYTN interprete dei cretesi.

### Testo fenicio c

CIS I, 88; Amadasi e Karageorghis 1977: 179-80 n° F 1.

1. BYMM 12 [ L]YRḤ P'[L]T [B]ŠNT 3 LMLK MLKYTN  
[MLK KTY W
2. 'DYL BN B'LRM . SML 'Z 'Š YTN WYTN' W[ RŠP (?)]
3. YTN BN 'ZRTB'L MLŠ HKRSYM L'DNY LMLQRT Š[

4. PQD<sup>63</sup> HMPQD Z WHSLMT 'Š LMPQD[
5. MLŠ KRSYM . WPQD HT [.....] B [
6. 'BDPMY . W'BDMLQRT 'ŠN BN 'DNŠMŠ BN RŠPYTN MLŠ  
K[RS]YM BŠNT 6
7. LMLK MLKYTN MLK KTY W'D[YL] K ŠM' MLQR[T QL] YBRK

1. Nel giorno 12[+ x del] mese P'[L]T [dell']anno 3 del re MLKYTN [re di Kition e]
2. di Idalion figlio di B'LRM, questa statua che ha dato ed ha eretto e [RŠP(?)]
3. YTN figlio di 'ZRTB'L interprete dei cretesi al signore a Melqart [
4. si è incaricato di questo incarico e delle statue che riguardavano l'incarico [
5. interprete dei cretesi e si è incaricato il [
6. 'BDPMY e 'BDMLQRT i due figli di 'DNŠMŠ figlio di RŠPYTN interprete dei cretesi, nell'anno 6
7. del re MLKYTN re di Kition e di Idal[ion] poiché ha ascoltato Mel-qar[t la voce] possa benedire.

### Testo fenicio d

KAI 49.

17. 'BDRŠP BN 'BNŠMŠ BN 'GN HMLŠ

17. 'BDRŠP figlio di 'BNŠMŠ figlio di 'GN l'interprete.

### Testo fenicio e

CIS I, 350.

1. LRBT LTNT PN B'L WL'
2. DN LB'L ḤMN 'Š NDR 'ZRB'L
3. BN 'BD[Š]MN BN 'BDŠMN

<sup>63</sup> Per i problemi connessi all'interpretazione di questa radice fenicia si vedano Amadasi e Karageorghis 1977: 180-82 che traducono l. 4 «A pris soin de ce travail (?) et des images (?) qui ont trait à ce travail»; DISI p. 932 s.v. *pqd*<sub>1</sub> QAL «to survey» e HOPH/YOPH «to be charged», che traduce l. 4 con «the surveyance of this *mpqd* it is with which A. has been charged»: pp. 673-74 s.v. *mpqd*<sub>1</sub> «subst. of uncert. meaning; poss. part of a temple».

4. HMLŠ

1. Alla signora a TNT PN B'L e al
2. signore a B'L ḤMN che ha donato 'ZRB'L
3. figlio di 'BD[Š]MN figlio di 'BDŠMN
4. l'interprete.

**Testo fenicio f**

Berthier e Charlier 1955: 117 n° 163.

1. L'D<sup>64</sup> LB'L 'Š
2. NDR B'LYTN BN
3. MGN 'MLŠ<sup>65</sup>
4. . 'BRKYB/K

1. Al signore a B'L che
2. ha donato B'LYTN figlio di
3. MGN l'interprete
4. ...

**Testo fenicio g**

KAI 26 A.

8. WŠBRT MLŠM
9. WTRQ 'NK KL HR' 'Š KN B'RŠ

8. Ed io ho spezzato le persone ostili / i nemici
9. ed io ho distrutto tutto il male che era nel paese.

---

<sup>64</sup> Le iscrizioni di Costantina presentano tutte delle particolarità grafiche e fonologiche. A l. 1 L'D sta per L'DN con l'assenza di N, fenomeno non isolato a Cirta; a l. 3 il termine, oggetto della presente analisi, è preceduto dall'articolo che viene reso graficamente tramite la laringale occlusiva ' piuttosto che dalla laringale fricativa sorda H.

<sup>65</sup> Berthier e Charlier 1955: 117 leggono sulla pietra 'MLS con S finale, ma sia DISI pp. 575-76 s.v. *lyš*, sia Février 1955-1956: 157 ritengono che l'ultimo segno della linea 3 vada letto Š. Si auspicherebbe una nuova edizione complessiva di tutti i testi ritrovati a Costantina ed attualmente divisi, in parte al museo del Louvre a Parigi ed in parte al museo di Costantina in Algeria.

## Bibliografia

### AhW

*Akkadisches Handwörterbuch*, hrsg. von Wolfram von Soden, *Band I: A-L*, Wiesbaden 1985; *Band II: M-S*, Wiesbaden 1972; *Band III: S-Z*, Wiesbaden 1981.

### Amadasi e Karageorghis 1977

Maria Giulia Guzzo Amadasi e Vassos Karageorghis, *Fouilles de Kition, III: Inscriptions phéniciennes*, Nicosia.

### Archi 1980

Alfonso Archi, «Les textes lexicaux bilingues d'Ebla», *Studi Eblaiti* II/6, pp. 81-89.

### Berthier e Charlier 1955

André Berthier e René Charlier, *Le sanctuaire punique d'el-Hofra à Costantine*, Paris.

### Buccellati 1966

Giorgio Buccellati, *The Amorites of the Ur III Period* (Istituto Orientale di Napoli: Ricerche, 1), Napoli.

### Castellino 1972

Giorgio R. Castellino, *Two Šulgi Hymns* (Studi Semitici, 42), Roma.

### CEI 1983

Conferenza Episcopale Italiana, *La Sacra Bibbia*, 7<sup>a</sup> edizione, Roma.

### Černý 1948

Jaroslav Černý, «Thoth as Creator of Languages», *Journal of Egyptian Archaeology* 34, pp. 121-22.

### CIS

*Corpus Inscriptionum Semiticarum*.

### Dahood 1981

Mitchell Dahood, «The Equivalents of EME-BAL in the Eblaite Bilinguals», *Oriens Antiquus* 20, pp. 191-94.

### Deimel 1922

Anton Deimel, *Die Inschriften von Fara, I: Liste der archaischen Keilschriftzeichen*, Leipzig.

### DISI

Jacob Hoftijzer e Karel Jongeling, *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*, 2 vols (Handbuch der Orientalistik, 21), Leiden - New York - Köln 1995.



Donadoni 1994

Sergio Donadoni, *L'arte dell'antico Egitto* (Storia Universale dell'Arte), Milano.

Edzard e Farber 1974

Dienst Otto Edzard e Gertrud Farber, *Répertoire géographique des textes cunéiformes, II: Die Orts- und Gewässernamen der Zeit der 3. Dynastie von Ur* (Beihefte zum Tübingen Atlas des Vorderen Orients, 13; Geisteswissenschaften, 7), Wiesbaden.

Février 1955-1956

James G. Février, recensione a André Berthier e René Charlier, *Le sanctuaire punique d'el-Hofra à Costantine* (Paris 1955), *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques*, pp. 152-58.

Fossey 1926

Charles Fossey, *Manuel d'assyriologie, II: Evolution des cunéiformes*, Paris.

Fronzaroli 1977

Pelio Fronzaroli, «L'interferenza linguistica nella Siria settentrionale del III millennio», in *Interferenza linguistica. Atti del Convegno della Società Italiana di Glottologia (Perugia 24-25 aprile 1977)* (Orientamenti linguistici, 4), Pisa, pp. 27-43.

Fronzaroli 1980a

Pelio Fronzaroli, «Gli equivalenti di EME-BAL nelle liste lessicali eblaite», *Studi Eblaiti* II/6, pp. 91-95.

Fronzaroli 1980b

Pelio Fronzaroli, «Note sul contatto linguistico ad Ebla», in *Atti del seminario di studi su bilinguismo e traduzione nell'antico oriente, Roma 20-22 marzo 1980* = *Vicino Oriente* 3, pp. 33-46.

Gadd e Kramer 1966

Cyril John Gadd e Samuel N. Kramer, *Ur Excavation Texts, VI.2: Literary and Religious Texts*, London.

Garbini 1978

Giovanni Garbini, «Pensieri su Ebla (ovvero: Le uova di Babilonia)», *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli* 38, pp. 41-52.

Garbini 1979

Giovanni Garbini, recensione a Maria Giulia Guzzo Amadasi e Vassos Karageorghis, *Fouilles de Kition, III: Inscriptions phéniciennes*

- (Nicosia 1977), *Rivista di Studi Fenici* 7, pp. 231-35.
- Gardiner 1915  
 Alan H. Gardiner, «The Egyptian Word for “Dragoman”», *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* 37, pp. 117-25.
- Garfinkel 1988  
 Yosef Garfinkel, «MLŠ HKRSYM in Phoenician Inscriptions from Cyprus, the QRSY in Arad, HKRSYM in Egypt and BNY QYRS in the Bible», *Journal of Near Eastern Studies* 47, pp. 27-34.
- Gelb 1961  
 Ignace J. Gelb, «The Early History of the West Semitic People», *Journal of Cuneiform Studies* 15, pp. 27-47.
- Goetze 1953  
 Albrecht Goetze, «Four Ur Dynasty Tablets Mentioning Foreigners», *Journal of Cuneiform Studies* 7, pp. 103-9.
- Gordon 1959  
 Edmund I. Gordon, *Sumerian Proverbs. Glimpses of Everyday Life in Ancient Mesopotamia* (Museum Monographs), Philadelphia.
- Hecker 1984  
 Karl Hecker, «Doppelt-erweiterte Formen oder: der eblaitische Infinitiv», in *Il bilinguismo a Ebla. Atti del convegno internazionale (Napoli 19-22 aprile 1982)*, a cura di Luigi Cagni (Istituto Universitario Orientale di Napoli: *Series Minor*, 22), Napoli, pp. 205-23.
- Hermann e von Soden 1959  
 Alfred Hermann e Wolfram von Soden, «Dolmetscher», in *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart, vol. IV pp. 24-49.
- Hübner e Reizammer 1985-1986  
 Barbara Hübner e Albert Reizammer, *Inim Kiengi II. Sumerisch deutsches Glossar*, 2 Bände, Marktredwitz.
- KAI  
 Herbert Donner e Wolfgang Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften, II: Kommentar*, 2te Ausg., Wiesbaden 1968.
- Kienast 1984  
 Burkhard Kienast, «Nomina mit t-Präfix und t-Infix in der Sprache von Ebla und ihre sumerischen Äquivalente», in *Il bilinguismo a Ebla. Atti del convegno internazionale (Napoli 19-22 aprile 1982)*, a cura di Luigi Cagni (Istituto Universitario Orientale di Napoli: *Series Minor*, 22), Napoli, pp. 225-55.

Kramer 1968

Samuel N. Kramer, «The 'Babel of Tongues': A Sumerian Version», in *Essays in Memory of E. A. Speiser*, ed. by William W. Hallo (American Oriental Series, 53), New Haven, pp. 108-11.

Krebernik 1983

Manfred Krebernik, «Zu Syllabar und Orthographie der lexikalischen Texte aus Ebla. Teil 2 (Glossar)», *Zeitschrift für Assyriologie* 73, pp. 1-47.

Labat 1976

René Labat, *Manuel d'épigraphie akkadienne*, 5<sup>me</sup> ed., Paris.

Lambert 1987

Wilfred G. Lambert, «A Vocabulary of an Unknown Language», *Mari, Annales de Recherches Interdisciplinaires* 5, pp. 409-13.

Landsberger 1969

Benno Landsberger, *Materials for the Sumerian Lexicon, XII: A Reconstruction of Sumerian and Akkadian Lexical Lists*, ed. by Erica Reiner and Marc Civil, Rome.

Lidzbarski 1912

Mark Lidzbarski, *Phönizische und aramäische Krugaufschriften aus Elephantine*, Berlin.

Lipiński 1983

Edouard Lipiński, «Notes d'épigraphie phénicienne et punique», *Orientalia Lovaniensia Periodica* 14, pp. 129-65.

Lipiński 1995

Edouard Lipiński, «The Inscribed Marble Vessels from Kition», in *Solving Riddles and Untying Knots. Biblical, Epigraphic, and Semitic Studies in Honor of Jonas C. Greenfield*, ed. by Ziony Zevit, Seymour Gitin and Michael Sokoloff, Winona Lake (IN), pp. 433-41.

Liverani 1988

Mario Liverani, *Antico Oriente. Storia, società, economia*, Roma-Bari.

Maraqten 1996

Mohammed Maraqten, «Dangerous Trade Routes: On the Plundering of Caravans in the Pre-Islamic Near East», *ARAM* 8, pp. 213-36.

Müller 1984

Hans-Peter Müller, «Neue Erwägungen zum eblaitischen Verbalsystem», in *Il bilinguismo a Ebla. Atti del convegno internazionale (Napoli 19-22 aprile 1982)*, a cura di Luigi Cagni (Istituto Universitario Orientale di

Napoli: *Series Minor*, 22), Napoli, pp. 167-204.

Müller 1987

Hans-Peter Müller, «Eblaitische Konjugation in Personennamen und Kontexten. Beobachtung zu Morphologie und Pragmatik», in *Ebla 1975-1985. Dieci anni di studi linguistici e filologici. Atti del convegno internazionale (Napoli 09-11 ottobre 1985)*, a cura di Luigi Cagni (Istituto Universitario Orientale di Napoli: *Series Minor*, 27), Napoli, pp. 101-22.

Peet 1915

Eric Peet, «A Further Note on the Egyptian Word for “Dragoman”», *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* 37, p. 224.

Pettinato 1975-1976

Giovanni Pettinato, «I testi cuneiformi della biblioteca reale di Tell Mardikh-Ebla», *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia* 48, pp. 47-57.

Pettinato 1976a

Giovanni Pettinato, «ED LU E ad Ebla. La ricostruzione delle prime 63 righe sulla base di TM.75.G.1488», *Oriens Antiquus* 15, pp. 169-78.

Pettinato 1976b

Giovanni Pettinato, «The Royal Archives of Tell Mardikh-Ebla», *Biblical Archaeologist* 39, pp. 44-52.

Pettinato 1977

Giovanni Pettinato, *Testi economici di Lagaš del Museo di Istanbul, I: La. 7001-7600* (Materiali per il Vocabolario Neosumerico, 6), Roma.

Pettinato 1979

Giovanni Pettinato, *Catalogo dei testi cuneiformi di Tell Mardikh-Ebla* (Materiali Epigrafici di Ebla, 1 = Istituto Universitario Orientale di Napoli, Seminario di studi asiatici: *Series Maior*, 1), Napoli.

Pettinato 1980

Giovanni Pettinato, *Testi amministrativi della biblioteca L. 2769, I* (Materiali Epigrafici di Ebla, 2 = Istituto Universitario Orientale di Napoli, Seminario di studi asiatici: *Series Maior*, 2), Napoli.

Pettinato 1981a

Giovanni Pettinato, *Testi lessicali monolingui della biblioteca L. 2769* (Materiali Epigrafici di Ebla, 3 = Istituto Universitario Orientale di Napoli, Seminario di studi asiatici: *Series Maior*, 3), Napoli.

Pettinato 1981b

Giovanni Pettinato, «I vocabolari bilingui di Ebla. Problemi di traduzione e di lessicografia sumerico-eblaita», in *La lingua di Ebla. Atti del convegno internazionale (Napoli, 21-23 aprile 1980)*, a cura di Luigi Cagni (Istituto Universitario Orientale di Napoli: *Series Minor*, 14), Napoli, pp. 241-76.

Pettinato 1982

Giovanni Pettinato, *Testi lessicali bilingui della biblioteca L. 2769, I: Traslitterazione dei testi e ricostruzione del VE* (Materiali Epigrafici di Ebla, 4 = Istituto Universitario Orientale di Napoli: *Series Maior*, 4), Napoli.

Pettinato 1984

Giovanni Pettinato, «Rapporto tra il vocabolario *princeps* e gli estratti di vocabolari rinvenuti ad Ebla», in *Il bilinguismo a Ebla. Atti del convegno internazionale (Napoli 19-22 aprile 1982)*, a cura di Luigi Cagni (Istituto Universitario Orientale di Napoli: *Series Minor*, 22), Napoli, pp. 9-49.

Pettinato 1992

Giovanni Pettinato, *I Sumeri*, Milano; 1ª ed., ivi 1991.

Pettinato e Picchioni 1978

Giovanni Pettinato e Sergio Angelo Picchioni, *Testi economici di Lagaš del Museo di Istanbul, II: La. 7601-8200* (Materiali per il Vocabolario Neosumerico, 7), Roma.

Reisner 1894

George A. Reisner, «The Berlin Vocabulary V.A.Th. 244», *Zeitschrift für Assyriologie* 9, pp. 149-64.

Richardson 1955a

Henry N. Richardson, «Some Notes on *lîš* and its Derivatives», *Vetus Testamentum* 5, pp. 163-79.

Richardson 1955b

Henry N. Richardson, «Two Addenda to “Some Notes on *lîš* and its Derivatives”», *Vetus Testamentum* 5, pp. 434-36.

Sjoberg 1975

Åke W. Sjoberg, «Der Examentext A», *Zeitschrift für Assyriologie* 64, pp. 137-76.

Sjoberg 1984

Åke W. Sjoberg, *The Sumerian Dictionary, II*, Philadelphia.

van den Branden 1956

A. van den Branden, «Notes phéniciennes», *Bulletin du Musée de Beyrouth* 13, pp. 87-95.

Vattioni 1968

Francesco Vattioni, «Note fenicie», *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli* n.s. 18, pp. 71-73.

von Soden 1952

Wolfram von Soden, *Grundriss der akkadischen Grammatik* (Analecta Orientalia, 33), Roma.

von Soden 1989

Wolfram von Soden, «Dolmetscher und Dolmetschen im Alten Orient», in *Aussprache, Geschichte und Religion Babyloniens. Gesammelte Aufsätze*, a cura di Luigi Cagni e Hans-Peter Müller (Istituto Universitario Orientale di Napoli: *Series Minor*, 32), Napoli, pp. 351-57.

# **Considerazioni sulle dinamiche sociali nell'Alta Siria durante il Bronzo Tardo: il caso di Tell Mumbaqaat, problemi di metodologia**

*Simona Bracci*

## **Abstract**

Some remarks are made about the Lake Assad basin sites during the Late Bronze: beginning with the center of Tell Mumbaqaat, to which the most substantial and widely published archaeological evidences pertain, a brief analysis is tried of the use of the urban space and of the structures that fill the centers of Upper Syria, in order to obtain useful hints for the reconstruction of the social dynamics of that age.

Tell Mumbaqaat è un piccolo centro situato nella zona del Lago Assad, il cui scavo si deve a una missione tedesca guidata per diversi anni da D. Machule.

Il sito ha restituito tracce di occupazione per un periodo molto ampio che copre un arco di tempo che va dal Bronzo Antico al Bronzo Tardo,<sup>1</sup> cui segue anche un'occupazione tarda. Tell Mumbaqaat ha una forma rettangolare piuttosto regolare, ed è diviso in quattro aree concentriche: al centro si trova la *Kuppe* (Acropoli), immediatamente a S l'area definita *Ibrahim's Garten*, mentre nel settore E sono situate la *Innenstadt* e la *Aussenstadt*. Lo scavo di Tell Mumbaqaat ha messo in luce diverse decine di edifici domestici, ventotto dei quali interamente riportati alla luce.

Dalla descrizione del sito (e particolarmente delle case che lo popolano) risulterà chiaro come Tell Mumbaqaat possa essere usato come luogo privilegiato per alcune osservazioni riguardanti le dinamiche sociali della Siria del Bronzo Tardo.

---

<sup>1</sup> Machule 1990: 200.

Data la finalità della ricerca si sottolinea come, riguardo ai rinvenimenti nelle strutture abitative di Mumbaqaat, non si indagheranno tanto le attestazioni di attività tipicamente domestiche, come trasformazione e consumo di beni primari o pratiche culturali che pure a Mumbaqaat sono ottimamente attestate, quanto si ricercheranno eventuali indicatori di classi sociali diverse che sottendano la presenza di potenzialità economiche più articolate; connesse a tale presenza si ritengono rilevanti i seguenti ritrovamenti:

1. la presenza di tavolette che si riferiscano ad attività di natura commerciale ed economica;
2. la presenza di sistemi di registrazione e/o controllo (grumi di argilla, sigilli, bullae e gusci di chiocciolate<sup>2</sup>);
3. la presenza di attività artigianali o atelier (ovvero l'attestazione di attività di produzione diverse da quelle di trasformazione).

Pur puntando maggiormente verso l'indicazione di uno status, si ritengono indicatori altrettanto importanti per ottenere indizi riguardo alla situazione sociale:

1. la presenza di grandi quantità di ceramica da conservazione, ad indicare una notevole capacità di stoccaggio dei beni come indice di potenziale disponibilità economica;<sup>3</sup>
2. la presenza di oggetti in metallo (armi) o di tracce di metalli preziosi;
3. l'espansione o la contrazione delle superfici delle strutture domestiche, considerate indice di impoverimento o frazionamento di un'entità familiare.

Si vogliono inoltre sottolineare le sfumature nell'ambito di tali rinvenimenti: ovvero la presenza di una sola tra le caratteristiche sunnominate di contro all'attestazione contemporanea di diverse di queste.

Esaminando le aree abitative di Mumbaqaat si osserva che la presenza di tavolette ricorre in quattro case nella zona dello *Ibrahim's Garten (Häuser*

---

<sup>2</sup> Einwag-Otto 1996: 25. Einwag, durante lo scavo del sito di Tell Bazi, ha rinvenuto un gruppo di gusci di chiocciola; la sua ipotesi è che tale ritrovamento sia connesso ad un'attività di tipo contabile. Lo stesso archeologo, menzionando tale ritrovamento, si riferisce ad un rinvenimento della stessa natura effettuato nel sito di Tell Mumbaqaat.

<sup>3</sup> Si vuole sottolineare che questa caratteristica viene tenuta distinta dall'altra poiché, malgrado rimandi ad una reale disponibilità di beni, risulta indubbiamente diversa dall'attestazione di un'attività economica.



B-C-O-U); in due strutture nella *Innenstadt* (*Haus M* e vano 22 pertinente ad un edificio non identificato nei suoi limiti), in una nella *Aussenstadt* (*Haus T*), ed in una sulla *Küppe* (*Haus P*).

Nel complesso dei ritrovamenti si notano però delle sfumature che è importante sottolineare, sia riguardo alla quantità che al contenuto delle stesse tavolette.

Iniziando dall'esame dell'area di *Ibrahim's Garten*: l'edificio B ne custodiva 17;<sup>4</sup> nella quasi totalità dei casi si tratta di contratti mentre in un caso si tratta certamente di un testamento.

L'edificio C ha restituito, messe in opera nel corpo di un muro, sei tavolette:<sup>5</sup> cinque contratti di vendita ed un testamento. L'edificio U custodiva un'unica tavoletta, T86,<sup>6</sup> che riporta una lista di persone dal significato non chiaro. L'edificio O ha restituito 10 tavolette,<sup>7</sup> due delle quali di carattere economico (sono contratti di vendita), mentre le altre sono disposizioni familiari.

Una più puntuale osservazione delle evidenze ci autorizza allora a parlare di archivi familiari solo nel caso dell'edificio B e, in parte, nel caso della *Haus O*.

Caratteristica comune a tutte queste abitazioni è, contemporaneamente a quella delle tavolette, la presenza di almeno uno degli altri sunnominati indicatori di status.<sup>8</sup>

Parallelamente alla presenza di strutture che attestano chiaramente l'esistenza di attività economiche, si registra quella di case caratterizzate da indicatori di diversa natura, pur se altrettanto rilevanti. Iniziando dalla *Haus A*: tale struttura unisce alla presenza di un vano usato come magazzino di merce di particolare valore, quella di un pugnale in bronzo e rame e di una serie di

---

<sup>4</sup> Machule *et alii* 1986: 126-27. Si tratta delle tavolette: T3 sino a T7, T9 sino a T19, altre due T dal vano 11.

<sup>5</sup> Machule *et alii* 1988: 48-49. Si tratta delle tavolette: T22 sino a T27.

<sup>6</sup> La tavoletta in questione mostra, peraltro, la particolarità di essere sigillata come T72 proveniente dal vano 22.

<sup>7</sup> Mayer 1990: 45-46. Si tratta delle tavolette T32 sino a T39 e T41-42.

<sup>8</sup> La *Haus B* ha restituito: grumi d'argilla, tracce di rame puro, ceramica miniaturistica e, soprattutto, un intero vano dedicato alla conservazione. La *Haus C*, similmente, ha restituito una punta di lancia e due sigilli; la stessa struttura subisce inoltre un ampliamento della sua superficie: partendo dal nucleo centrale primario (vani 14-26 e 27) va a occupare i vani 24-25. Da ultimo è stata trovata una grande quantità di ceramica da conservazione nei vani 27 (quello delle tavolette) e 26. La *Haus U* ospita in un vano diversi tannour. La *Haus O* ha invece restituito oggetti in metallo.

gusci di chioccioline che potrebbero essere connessi a pratiche di contabilità.<sup>9</sup>

La *Haus S* ospita una serie di installazioni che rimanderebbero esclusivamente ad attività di tipo artigianale. La *Haus D* ha restituito delle canalizzazioni che supporterebbero l'ipotesi della presenza di un'attività artigianale di cui non è chiara la natura;<sup>10</sup> in questo caso tale attività si svolgerebbe parallelamente a quella domestica.

Passando all'esame della *Innenstadt*: alcune tavolette sono state rinvenute nella *Haus M* e nel vano 22 che fa parte di un edificio non chiarito nei suoi limiti.

La *Haus M* ne ha restituite due:<sup>11</sup> un contratto ed una compravendita di un giardino; a questo rinvenimento si affianca la presenza di un vano completamente dedito alla conservazione. Il complesso dei vani 20-21-22 ha restituito sette tavolette,<sup>12</sup> nessuna delle quali sembra avere un carattere economico: in un caso si tratta di una lista di oggetti domestici, le restanti sembrano dirimere relazioni interne alle famiglie riguardanti questioni di eredità.

Anche nella *Innenstadt* sono presenti strutture che mostrano di custodire al loro interno indicatori economici diversi dalle tavolette: la *Haus H*, per quanto labili, ha lasciato tracce della presenza di oro; la *Haus F* tracce della presenza di metalli, mentre la *Haus F'* ha restituito non solo frammenti di metallo ma anche quattro *bullae*; la *Haus W* presenta, invece, un carattere esclusivamente artigianale.

Nella *Aussenstadt* la sola *Haus T* ha restituito due tavolette, T85 e T87: la prima è una lettera, la seconda il contratto di vendita di una vigna.

In questo settore della città altre due sono le strutture dotate di caratteri peculiari: la *Haus J* ha restituito tracce di metalli ed un pugnale, mentre la *Haus Z* sembra avere, ancora una volta, uno spiccato carattere esclusivamente artigianale.

Si desume, quindi, come sia per la *Innenstadt* che per la *Aussenstadt* non si possa far riferimento all'esistenza di archivi familiari, ma piuttosto ad un'occasionale presenza di tavolette cuneiformi che attestano attività economiche forse altrettanto sporadiche.

Infine l'Acropoli: qui la sola *Haus P* ha lasciato tracce di un vero e pro-

---

<sup>9</sup> Vedi sopra, nota 2.

<sup>10</sup> Dalla *Haus D* provengono inoltre un sigillo ed un frammento di ceramica di Nuzi.

<sup>11</sup> Si tratta delle tavolette T28 e T29.

<sup>12</sup> Mayer 1990: 46-47. Si tratta di: T72 e T75-80.

prio archivio. Da questo edificio provengono 32 tavolette,<sup>13</sup> per la maggior parte contratti di vendita; all'interno della casa è presente un vano completamente dedicato all'immagazzinamento. Sempre sull'Acropoli la *Haus X* potrebbe essere stata adibita, dato il rinvenimento di numerose installazioni, ad attività esclusivamente di tipo artigianale. Tracce di attività produttive anche nella *Haus Y*.

Queste osservazioni permettono di trarre alcune conclusioni, la prima delle quali di carattere topografico: data la natura dei reperti e la posizione occupata dalle strutture che li custodiscono si può supporre che non ci sia una connessione particolarmente forte tra la posizione topografica della casa, la sua tipologia, la superficie e la dominanza della famiglia cui l'archivio e la casa sono relativi.

Contrariamente a quanto si potrebbe immaginare non sembra essere l'Acropoli la parte privilegiata per la residenza della città: le strutture di quest'area non risultano, infatti, particolarmente spaziose, né hanno restituito oggetti di qualche pregio (anzi verso la fine del Bronzo Tardo tutta l'area settentrionale della *Küppe* viene convertita in zona artigianale per la produzione di ceramica);<sup>14</sup> gli unici edifici rilevanti per dimensioni e struttura sull'Acropoli hanno un carattere sacro.<sup>15</sup>

La stessa *Haus P*, che certamente doveva appartenere ad un personaggio rilevante, occupa una posizione topografica periferica presso l'angolo SE della *Küppe*, piuttosto lontana dalle vie principali.

Una seconda serie di osservazioni è da collegare più strettamente alla situazione sociale del centro: sembra evidente che, osservando la topografia e l'architettura della città, si possa parlare di società in movimento, poiché si constata come alcune delle case che custodiscono gli archivi familiari potrebbero essere relative ad un momento costruttivo successivo al primo impianto della città bassa. Si ipotizza essere questo il caso della *Haus O* e, probabilmente, delle *Häuser C* ed *U*.<sup>16</sup> Tali strutture, proprio perché edificate in un

---

<sup>13</sup> T40, 43-70, 73-74, 81.

<sup>14</sup> Machule 1996: 23-24.

<sup>15</sup> Si tratta di tre edifici di natura cultuale denominati dagli archeologi *Steingebäude*, tutti situati nel settore O dell'Acropoli.

<sup>16</sup> Machule 1988: 35. Machule sostiene che il pavimento della *Haus L* sia relativo alla fase IG II. Machule 1987: 103, facendo nuovamente riferimento alla *Haus C*, la ipotizza costruita durante IG III. Sono questi i due casi in cui esplicitamente viene citata la datazione di edifici che hanno un orientamento diverso da quello usuale. Riguardo alla *Haus O* tale supposizione

momento successivo a quello del primo insediamento della città bassa, si trovano a dover usare esclusivamente lo spazio a loro disposizione, adattando ad esso la tipologia diffusa tra le case di Mumbaqaat. Indicativo il caso della *Haus O*, la quale mostra di utilizzare lo spazio esistente in modo da tenere presente la tipologia preponderante della casa di Mumbaqaat; tale tipologia prevede la presenza di un vano allungato che ospiti strutture di natura culturale, fiancheggiato su uno o due lati da una fila di tre vani minori. Per aderire a questo modello si preferisce aprire un accesso all'edificio dalla stradina laterale piuttosto che un comodo ingresso dalla via principale.

Similmente nella *Haus U* si può osservare un adattarsi allo spazio esistente avendo ben in mente dei modelli architettonici ritenuti, per qualche motivo, migliori. Ancora la *Haus C* mostra un ampliamento della struttura originaria.

Queste evidenze stanno ad indicare, secondo chi scrive, la possibilità che le esistenti relazioni socioeconomiche si estendano o a nuove famiglie o a generazioni successive delle stesse; queste, a loro volta, le manifesterebbero edificando nel sito una nuova struttura, non importa quanto grande, che le ospiti seguendo quelle modalità costruttive riconosciute ed in qualche modo considerate come migliori.

A riprova di questa ipotesi diverse importanti constatazioni ricavabili dall'esame delle tavolette: la prima è quella per cui gli archivi rinvenuti nella *Haus B* sono relativi ad un arco di tempo che copre tre diverse generazioni, per un periodo complessivo che va dai 60 agli 80 anni; ancora, a supportare l'idea di legami tra le famiglie, la constatazione di come tavolette provenienti da edifici diversi siano contrassegnate dal medesimo sigillo<sup>17</sup> ma anche che lo stesso nome si trova su contratti provenienti dalle *Häuser B-C-O*.<sup>18</sup>

---

viene formulata a causa del legame costruttivo che essa mostra di avere con la *Haus L*: il lato lungo comune alle due strutture.

<sup>17</sup> Connesso a questo riconoscimento è quello del legame tra le diverse famiglie che popolano la città. Numerose sono le impronte di sigillo apposte su tavolette provenienti da case diverse: T85 e T87 provenienti dalla *Haus T* della *Aussenstadt* risultano impresse dallo stesso oggetto che sigla la T72 della *Haus I*; T17-18-59-62-64-81 portano tutte la stessa impronta (le prime due tavolette provengono dal vano 10 della *Haus B*, le restanti dalla *Haus P*): si tratta degli archivi più ampi rinvenuti nell'intera città, non considerando quelli della *Haus B*.

<sup>18</sup> Mayer 1988: 49. T13-14-21-22-20 riportano lo stesso nome (provengono dalle case B e C); peraltro il nome che si trova sul sigillo di T13 è (dingir) Bahla-KA ed in tutti i casi risulta il compratore: non è chiaro se si tratti dello stesso d.Ba-ah-la-ka il cui nome si trova anche nelle tavolette T35.

Un'ultima considerazione sembra importante per la connessione dei due aspetti topografico e sociale: proprio quelle strutture che hanno restituito gli archivi più consistenti, ovvero le *Häuser* B-C-P ed in parte la M mostrano, accanto o di seguito alla capacità di praticare attività economiche, un vano della casa interamente adibito all'immagazzinamento delle derrate, ovvero, seppur in modo non univoco, alla presenza di un archivio corrisponde una più ampia capacità di stoccaggio.

Data la natura dei ritrovamenti risulta chiaro che l'ampia attestazione di attività economiche, di contro alla sinora scarsa attestazione di attività di tipo artigianale, indicherebbe in Mumbaqaat non tanto un centro con carattere di trasformazione (solo tre strutture hanno lasciato edifici dediti esclusivamente ad attività di tipo artigianale), quanto piuttosto di gestione di un potere economico esistente.

Le tavolette a carattere economico consistono essenzialmente di compravendite di giardini e di vigne site nelle colline intorno al centro. Nell'ambito della gestione di tale potere risulta rilevante non tanto la presenza di un'autorità centrale (a Mumbaqaat non è stato rinvenuto ancora un palazzo), quanto quella di alcune famiglie (nei testi di Mumbaqaat spesso si fa riferimento ai «Fratelli») che, diversamente da quanto accade in Mesopotamia, la trasmettono alle generazioni successive, che si continuano a muovere nello stesso sito costruendosi edifici, staccati da quelli di origine, che seguono tipologicamente quelli dei loro predecessori, non risultando né per qualità né per estensione delle strutture loro pertinenti superiori agli altri e, quindi, non facilmente riconoscibili.

## Bibliografia

Becker, Fassbinder e Chouker 1994

H. Becker, J. Fassbinder e F. Chouker, «Magnetische und elektrische prospektion in Mumbāqat/Ekalte 1993», *Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft* 126, pp. 65-80.

Blocher, Machule e Werner 2000

F. Blocher, M. Machule e P. Werner, «Bericht über die Ausgrabungen in Tall Mumbaqaat 1999», *Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft* 132, pp. 122-31.

de Feyter 1989

T. de Feyter, «The Außenstadt settlement of Mumbaqaat, Syria», in *To the Euphrates and Beyond. Archaeological Studies in Honour of Mau-*

rits N. van Loon, ed. by O. M. C. Haex, H. H. Curvers and P. M. M. G. Akkermans, Rotterdam, pp. 237-56.

Machule *et alii* 1986

D. Machule *et alii*, «Ausgrabungen in Tell Mumbaqaat 1984», *Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft* 118, pp. 67-122.

Machule *et alii* 1987

D. Machule *et alii*, «Ausgrabungen in Tell Mumbaqaat 1985», *Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft* 119, pp. 73-134.

Machule *et alii* 1988

D. Machule *et alii*, «Ausgrabungen in Tell Mumbaqaat 1986», *Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft* 120, pp. 11-50.

Machule *et alii* 1989

D. Machule *et alii*, «Ausgrabungen in Tell Mumbaqaat 1987», *Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft* 121, pp. 65-79.

Machule *et alii* 1990

D. Machule *et alii*, «Ausgrabungen in Tell Mumbaqaat 1988», *Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft* 122, pp. 9-42.

Machule *et alii* 1991

D. Machule *et alii*, «Ausgrabungen in Tell Mumbaqaat/Ekalte 1989», *Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft* 123, pp. 71-109.

Machule *et alii* 1992

D. Machule *et alii*, «Ausgrabungen in Tell Mumbaqaat/Ekalte 1990», *Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft* 124, pp. 11-40.

Machule *et alii* 1993

D. Machule *et alii*, «Ausgrabungen in Tell Mumbaqaat/Ekalte 1991», *Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft* 125, pp. 69-106.

Machule *et alii* 1996

D. Machule *et alii*, «Tall Mumbāqa/Ekalte 1994», *Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft* 128, pp. 11-32.

Mayer 1990

W. Mayer, «Der antike Name von Tall Mumbāqa, die Schreiber und die chronologische Einordnung der Tafelfunde: die Tontafelfunde von Tall Mumbāqa/Ekalte 1988», *Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft* 122, pp. 45-66.

Mayer 1993

W. Mayer, «Die Tontafelfunde von Tall Mumbāqa/Ekalte 1989 und 1990», *Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft* 125, pp. 103-6.

McClellan 1997

T. L. McClellan, «Houses and Households in North Syria», in *Les maisons dans la Syrie Antique du IIIe millénaire aux débuts de l'Islam. Pratiques et représentations de l'espace domestique. Actes du Colloque International, Damas 27-30 juin 1992*, éd. par C. Castel, M. Al-Maqdissi et F. Villeneuve, Beyrouth, pp. 29-59.





# **La glittica di Siria e Palestina nel Bronzo Tardo. Le produzioni di Alalakh, Emar e Kumidi a confronto**

*Riccardo Ceretti*

## **Abstract**

This paper will be about the comparative and iconographical analysis of the seals and cylinder seals impressions found in the three sites of Alalakh, Emar and Kumidi, which show considerable differences both in their expressive modus and in their iconographic development.

Se non pochi sono i sigilli cilindrici di ritrovamento occasionale al di fuori di scavi regolari che possono plausibilmente essere attribuiti a botteghe nord siriane e palestinesi del Bronzo Tardo, i maggiori nuclei di documentazione glittica scoperti in esplorazioni archeologiche sistematiche nella Siria e Palestina della fase finale dell'età del Bronzo (1600-1200), sono quelli costituiti dalle numerose impronte di sigillo, e dai sigilli stessi, scoperti nel Livello IV di Alalakh nell'Antiocene, appartenenti al XV sec. a.C.,<sup>1</sup> ad Emar, sul medio corso dell'Eufrate, databili prevalentemente tra il 1310 e il 1187,<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> La cronologia assoluta di Alalakh è stata rivisitata, considerando le discrepanze presenti nella pubblicazione di Woolley (1955), da D. Collon (1982: n. 3) la quale, avvalendosi della Cronologia Media che considera il periodo di regno di Hammurabi di Babilonia (1792-1750 a.C.) come punto fermo per la cronologia assoluta, colloca e data i diciassette livelli del sito come: Livelli XVII-VIII (2000-1700 a.C.), Livello VII (1720 - fine del XVII sec. con la distruzione del Palazzo di Yarim-Lim), Livelli VI-V (fine del XVII sec. - inizi del XV sec. a.C.), Livello IV (1500-1365 a.C. con la distruzione del palazzo di Niqmepa), Livelli III-II (1365 - primo quarto del XIII sec. a.C.) e Livello I (secondo quarto del XIII sec. - inizi del XII secolo a.C.).

<sup>2</sup> Le tavolette cuneiformi rinvenute durante le campagne di scavo ad Emar sono state suddivise in due categorie da D. Arnaud (la pubblicazione dei testi cuneiformi è in corso di stampa, ma per una prima valutazione sulla cronologia è possibile vedere Arnaud 1987: 20 n. 2), rispettivamente appartenenti ad una tradizione scribale definita «siriana» e a un'altra «siro-ittita» (Beyer 2001: 15).

e gli esemplari di Kumidi, nella fertile valle della Beqa', collocabili tra la seconda metà del XV sec. e la fine del XIII sec. a.C.<sup>3</sup>

Lo studio del materiale, suddiviso per luogo di origine, è rivolto alle iconografie e alle tematiche rappresentate, e segue un'ulteriore distinzione in due gruppi di appartenenza, rispettivamente legati ad una tradizione siriana<sup>4</sup> e ad una produzione nord mesopotamica con caratteri spiccatamente mitannici.<sup>5</sup>

La produzione proveniente dal Livello IV di Alalakh può essere distinta in due tipi, il primo legato ad un'attenta valorizzazione dei particolari e ad una assai più razionale concezione dello spazio, e l'altro caratterizzato da iconografie rese in modo sommario ed approssimativo, create da un eccessivo uso di strumenti a rotazione, ed inserite in uno spazio meno equilibrato.

Nelle impronte relative alla prima produzione (*tav. I, figg. 1, 2 e 3*),<sup>6</sup> tutte provenienti dal Palazzo Reale e appartenute verosimilmente a personaggi regali o legati in qualche misura all'attività politica ed economica della cit-

<sup>3</sup> L'insediamento è stato sede di stanziamenti più antichi, risalenti anche alla fase avanzata del periodo neolitico, ma si è particolarmente sviluppato durante la seconda metà del II millennio a.C. La cronologia relativa alla fase più importante dell'insediamento urbano è conosciuta grazie alle citazioni fatte nelle liste topografiche delle spedizioni militari di Thutmosis III verso la metà del XV sec. a.C., ma la città entra nell'influenza egiziana già agli inizi del XV sec. con alcune campagne militari effettuate da Thutmosis I, diventando così uno dei cardini principali del sistema amministrativo provinciale egiziano (Matthiae 1986: 117-18).

<sup>4</sup> L'apice di tale produzione si è avuto soprattutto durante il XVII sec. a.C. Tra i siti che maggiormente hanno restituito testimonianze durante scavi regolari, posizione più rilevante occupano i siti di Kanish, Mari ed Alalakh, i quali hanno restituito impronte su tavolette o su cretule caratterizzate da iconografie spesso di eccellente qualità. Ciò è testimoniato anche da un notevole numero di sigilli cilindrici provenienti dallo scavo del Palazzo di Alalakh VII, cronologicamente inserito tra il 1725 e il 1620 a.C., i quali si confrontano con una produzione legata soprattutto alle botteghe reali di Yamkhad e documentano il più alto livello di attività di quello che è stato il maggiore centro politico di tutta la regione (Matthiae 2000: 210-11).

<sup>5</sup> Lo stile mitannico appare nella glittica del Vicino Oriente antico fin dagli inizi del XVII sec. a.C., prevalendo nella produzione artistica dei sigilli cilindrici su una vasta area che va dal Golfo Persico, ad oriente, fino alle coste del Mediterraneo, ad occidente. Gli esemplari presi in esame in questo lavoro hanno delle caratteristiche comuni – inerenti sia alle iconografie riportate sia allo stile adottato nelle rappresentazioni – alla ben nota classe di impronte di sigillo cilindrico scoperte a Nuzi (Porada 1947), a Kirkuk (Contenau 1922: 158-63, tavv. XXXIV-XXXVI) e a Tell Rimah (Parker 1975).

<sup>6</sup> Tutte le figure citate da qui in avanti nella relazione si trovano raccolte all'indirizzo <http://www.orientalisti.net/ceretti2003-1.htm>. Nella versione elettronica degli Atti basta fare clic su un riferimento (in blu nel testo) ed essere collegati alla Rete per aprire nel proprio browser Internet l'immagine corrispondente.

tà,<sup>7</sup> è possibile individuare una certa continuità tra la tradizione paleosiriana del precedente periodo (Bronzo Medio), definita «coloniale» o «di bello stile»,<sup>8</sup> e quella relativa al Bronzo Tardo, legata soprattutto alla presenza dei personaggi rappresentati ed allo stile adottato per la rappresentazione degli stessi.

La figura del sovrano è caratterizzata da un'alta tiara ovoidale, o dal basso copricapo mesopotamico a calotta semplice ad alta falda,<sup>9</sup> e dall'ampio e lungo mantello con i classici bordi fortemente ispessiti. Ad accompagnare la figura del re compare, nella maggior parte dei casi, una delle divinità principali del pantheon aleppino: la divinità siriana, oppure la divinità babilonese Lama nel classico atteggiamento di venerazione, con entrambe le braccia piegate e rivolte verso l'alto.

La prima delle due divinità ora citate, definita «siriana» in quanto compare prevalentemente sui sigilli «siriani» collocabili cronologicamente tra il Medio e il Tardo Bronzo, viene identificata con la grande Khebat, parendra del dio della tempesta Hadad, che vede la sua prima rappresentazione su un sigillo da Karahöyük,<sup>10</sup> più antico delle impronte e dei sigilli scoperti ad Alalakh.

Questa divinità sembra, nel corso dei secoli, non aver cambiato la sua iconografia. Essa appare cinta da un'alta tiara cilindrica, ornata alla base da una coppia di corna libere, indossa un lungo mantello ornato da un grosso bordo rigonfio e, affrontata sempre ad un personaggio regale, è solita trattenere in una delle due mani un *ankh*<sup>11</sup> (simbolo della vita eterna).

<sup>7</sup> Per quanto riguarda le due impronte, l'iscrizione riportata nello spazio destinato alla rappresentazione cita nella prima Abban e nella seconda Idrimi, sicuramente due noti personaggi di origine regale o legati in qualche misura alla famiglia regnante della città (Collon 1975: 169).

<sup>8</sup> Matthiae 2000: 210.

<sup>9</sup> Questo caratteristico copricapo, indossato anche da soggetti facilmente identificabili come alti dignitari (Teissier 1984: 76), venne usato soprattutto durante il Bronzo Medio, durante il quale videro anche un maggior utilizzo alcuni elementi iconografici prettamente mesopotamici, come simboli astrali e crescenti lunari, che caratterizzarono molta della produzione nord siriana.

<sup>10</sup> La scena dell'impronta, poco conservata, è caratterizzata da due personaggi di diversa dimensione, probabilmente femminili, posti di fronte ad una divinità in atteggiamento divino con entrambe le braccia piegate e rivolte verso l'alto e con alle spalle una strana *guilloche* che divide in due registri orizzontali lo spazio restante (Alp 1968: 116).

<sup>11</sup> Tra le numerose documentazioni rinvenute, un'impronta proveniente dal Palazzo Occidentale dell'importante sito nord siriano di Ebla (Tell Mardikh) riporta l'iconografia classica della dea affrontata al dio della tempesta Hadad: essa indossa la tiara cilindrica con alla base

Per quanto concerne la divinità babilonese Lama<sup>12</sup> (tav. I, figg. 2 e 3), tale figura non sembra allontanarsi particolarmente dalla sua classica iconografia conosciuta fin dagli inizi del III millennio a.C. in Mesopotamia. La dea appare con indosso un copricapo caratterizzato da una serie di corna multiple e un lungo abito frangiato, e con entrambe le braccia piegate e rivolte verso l'alto, nel classico atteggiamento di venerazione.<sup>13</sup>

Da un'attenta osservazione dello schema spaziale in cui si muovono in un'equilibrata armonia i personaggi rappresentati, incentrati sulla figura regale posta di fronte ad una divinità, è possibile evincere anche l'accurata valorizzazione di alcuni particolari iconografici, come gli abiti indossati o i caratteri anatomici ben definiti, la quale sembra non allontanarsi affatto dall'antica tradizione artistica del Bronzo Medio, che vide il suo massimo sviluppo nella produzione glittica del XVII sec. a.C.<sup>14</sup>

Gli esemplari presi ora in esame ci danno la possibilità di affermare che nella sfragistica del Livello IV di Alalakh gli schemi di un'antica cultura figurativa, prevalentemente classica, permangono in una produzione prettamente regale nella quale si evidenzia anche un gusto locale legato, a volte in maniera accentuata, ad una tradizione glittica più antica.

La seconda produzione proveniente dal sito nord siriano (tav. I, figg. 4 e 5) è caratterizzata invece da impronte di sigillo e sigilli cilindrici che propongono schemi compositivi legati alla produzione classica paleosiriana, come

---

una coppia di corna e un lungo mantello ornato da un grosso orlo rigonfio; sul copricapo è un uccello, forse una colomba, volatile che le è associato (Matthiae 1989: tav. 164). La stessa immagine con il volatile, questa volta appoggiato sulla spalla sinistra, compare su un'impronta dal Livello VII di Alalakh (Collon 1975: 13 tav. XV, n. 12).

<sup>12</sup> La sua identificazione è stata resa possibile grazie al rinvenimento di un monolite durante gli scavi della campagna 1953-1954, la cui faccia anteriore riportava un'iscrizione cuneiforme relativa alla dea Lama composta da sedici linee (Spycket 1960: 74 fig. 2).

<sup>13</sup> La prima apparizione della dea nell'arte mesopotamica risale a un sigillo in serpentino di età akkadica. Tale raffigurazione riporta l'immagine della dea non con il lungo mantello a frange ma con un lungo abito pieghettato; le braccia piegate sono sostituite da un unico arto, il destro, proteso in avanti. Solo durante l'epoca di Gudea (fine del III millennio a.C.) il singolo braccio viene sostituito da quell'atteggiamento che caratterizzerà tale figura nel corso dei secoli (Spycket 1960: 74).

<sup>14</sup> Gran parte della documentazione glittica relativa al Bronzo Medio è conosciuta soprattutto grazie alle collezioni private sparse per il mondo. Di tale produzione, se non in sporadici casi, si ignora il luogo di origine, e la cronologia dei singoli sigilli viene resa possibile solo dopo un confronto con gli esemplari di sicura provenienza. Tra le più importanti raccolte private pubblicate, quella della Collezione Marcopoli (Teissier 1984), per gli esemplari inerenti alla produzione paleosiriana, è sicuramente la più numerosa in quanto tutti gli oggetti che la compongono sono stati acquistati in Siria durante la seconda metà dello scorso secolo.

figure regali affrontate a divinità, ma iconograficamente ben lontani da quel particolare plasticismo di antica tradizione, sostituito da un gusto più lineare. Alcune iconografie regali e/o sacre facilmente riconoscibili negli antichi modelli, appaiono ora rappresentate con tratti decisamente sommari, dove un gusto più lineare (o contemporaneo) caratterizza i soggetti raffigurati, a volte difficilmente identificabili.

Questa stilizzazione degli elementi ancora legati al classicismo siriano della prima metà del secondo millennio, non più così manieristica, è riscontrabile anche analizzando più da vicino le iconografie riportate sui singoli esemplari. Le figure divine che apparivano frequentemente nel repertorio paleosiriano, quali il dio della tempesta, la divinità siriana ovvero la divinità babilonese, sono presenti su un numero sicuramente minore di esemplari e la loro resa stilistica, dominata da un gusto più lineare e corsivo, si allontana radicalmente dal plasticismo classico di periodo precedente.

In riferimento al dio della tempesta Hadad (*tav. I, figg. 4 e 5*), la sua postura, stante con il braccio destro rialzato a brandire il martello con il quale scuote le nubi,<sup>15</sup> rimane invariata e legata all'antica tradizione del XVIII sec. a.C., ma la sua resa stilistica si allontana drasticamente dal plasticismo e dal realismo tipici della cultura paleosiriana. Uguale sorte sembra caratterizzare la divinità babilonese, presente nella stessa impronta,<sup>16</sup> la quale mantiene il suo classico atteggiamento di venerazione, con entrambe le braccia piegate rivolte verso l'alto, ma nella quale domina un gusto che predilige tratti sommari che ben si associano ad una produzione mediosiriana.<sup>17</sup> Altre iconografie, come la figura assisa (*tav. I, fig. 5*), sono rese adottando un gusto così estremamente lineare che solo la presenza di alcune caratteristiche iconografiche, come il copricapo decorato alla base da una coppia di corna libere, rende possibile ipotizzare la natura divina del personaggio.

<sup>15</sup> È verosimile che la prima rappresentazione di un personaggio maschile nella classica postura di chi brandisce un'arma rivolta verso una seconda figura, sia da ricercare su un documento datato al 3168 a.C. e significativo della cultura egiziana, la Tavolozza di Narmer. Una delle due facce decorate riporta la limpida raffigurazione di un re con una mazza brandita nella mano destra, pronto a colpire un nemico rappresentato in ginocchio in segno di sottomissione (Donadoni 1981: 3).

<sup>16</sup> La medesima coppia divina, oltre ad apparire su alcuni esemplari di tradizione ittita provenienti da Emar, appare su un sigillo della collezione Marcopoli (Teissier 1984: n. 477).

<sup>17</sup> Gran parte della produzione glittica di Alalakh relativa al Livello IV (Bronzo Tardo) è caratterizzata da forme decisamente lineari e rese secondo uno schema sommario poco attento alla valorizzazione dei caratteri anatomici delle figure rappresentate. A tale proposito si vedano le impronte nn. 196, 199, 215 e 219 in Collon 1975.

In aggiunta ad una produzione glittica di tradizione siriana, provengono dal Livello IV di Alalakh una buona quantità di esemplari che hanno messo in evidenza aspetti legati, oltre che ad una tradizione siriana, ad una forte componente mitannica, la quale si manifesta attraverso modi espressivi che si ispirano agli originali modelli nord mesopotamici, elaborati secondo un gusto locale.

Lo stile mitannico appare nella glittica vicino orientale durante la prima metà del XVII sec. a.C., sviluppandosi poi in una vasta area geografica che va dal Golfo Persico fino alle coste del Mediterraneo. Gli esemplari presi in esame in questo lavoro sono stati considerati secondo la classica distinzione in stile elaborato e in stile comune che viene utilizzata comunemente per suddividere le iconografie appartenenti al repertorio della glittica mitannica.

In riferimento alla glittica bisogna anticipatamente precisare che l'aggettivo «mitannico» ha sempre rivestito un'accezione particolare, in quanto con «mitannico» si è inteso identificare una ben definita classe di impronte e di sigilli cilindrici che presentano motivi iconografici propri della glittica dello stato nord mesopotamico della metà del II millennio a.C., riccamente documentata dalle impronte su tavoletta scoperte a Nuzi.<sup>18</sup>

Tutto il materiale è stato a sua volta suddiviso seguendo le due ben note categorie dello stile elaborato e dello stile comune,<sup>19</sup> create ed utilizza-

<sup>18</sup> Il sito nord mesopotamico ha restituito la più ampia documentazione della cultura hurrita (la capitale Washukkanni non è stata ancora individuata), la quale si presenta in siti lontani dal centro originario dell'irradiazione in misura tale, da far pensare non solo ad una semplice influenza o a fenomeni di importazione, ma ad una vera e propria presenza, in aree ben lontane e distinte, di botteghe stabili con artigiani hurriti, con la conseguenza di non poter più parlare di imitazione di soggetti ma di una vera e propria produzione locale, soprattutto per quanto concerne la documentazione palestinese (Baffi Guardata 1990: 100; Parker 1949: 4).

<sup>19</sup> I termini *Common Style* (Stile mitannico comune) e *Elaborate Style* (Stile mitannico elaborato) furono usati per la prima volta da E. Porada in riferimento allo stile e ai materiali di alcuni sigilli ritrovati a Nuzi: «glazed steatite or fayence were most exclusive used for seals of the Common Style which usually show schematic, often coarse engraving; whereas hematite, jasper and similarly hard materials were employed for cylinders of the Elaborate Style which present more careful and varied carving» (Porada 1947: 12-13). Tale suddivisione è stata riutilizzata anche nella pubblicazione della Collezione della Pierpont Morgan Library (Porada 1948), in riferimento sia agli aspetti tecnici della lavorazione che ai materiali utilizzati, ribadendo una maggiore varietà e ricchezza di temi dei sigilli pertinenti allo stile elaborato. Sempre in riferimento allo stile si è parlato anche del cosiddetto *Syro-Mitannian Style* (Stile siro-mitannico), al quale B. Teissier (1984: 93) attribuisce, rispetto allo stile comune, un modellato e un uso del trapano assai più sapienti su un supporto in pietra dura. Una possibile origine di tale stile potrebbe essere ricercata sia nella produzione del cosiddetto *Drilled Style* del Periodo paleobabilonense tardo, presente in Siria e nell'alta Mesopotamia intorno al 1700

te per la prima volta da E. Porada (1947: 12-13) nel suo studio relativo alla documentazione glittica di Nuzi.<sup>20</sup>

Le scene rappresentate sono compositivamente assai semplici, e da un primo esame dei documenti rinvenuti si possono estrarre quelli che sono gli elementi maggiormente impiegati, disposti spazialmente secondo due forme: con una collocazione delle componenti secondo un'unica linea di base ovvero con una suddivisione della scena in spazi metopali.

In quest'ultimo caso le metope disposte verticalmente od orizzontalmente (tav. I, figg. 6, 7 e 8) si affiancano nel numero di due o più, riempite da scene differenziate separate a loro volta da semplici linee incise ovvero da motivi a *guilloche* e a rete.

Tra gli elementi iconografici più utilizzati, quello dell'albero sacro (tav. II) sembra aver avuto particolare fortuna.<sup>21</sup> Distinto in due categorie, come elemento vegetale rettilineo o con fronde caratterizzate da elementi semicircolari o a volute, si presenta con numerose varianti iconografiche le quali però non permettono di identificare un determinato tipo ricorrente.<sup>22</sup> Nella glit-

---

a.C. ca. (Baffi Guardata 1979: 97-104; Porada 1980: 11), sia in un'importazione di tali sigilli da un sito nord siriano; per questo è stato creato il termine *Syro-Mitannian Style* (Porada 1970: 13).

<sup>20</sup> Recentemente è stato condotto da B. Salje (1990: 150) e da D. L. Stein (1997: 74-76) uno studio, nel quale un ruolo preponderante ha, nella valutazione degli stili mitannici, l'indagine statistica. La Salje riprende l'intera questione definendo ormai superata e inadeguata una distinzione fra stile mitannico elaborato e stile mitannico comune sia per quanto concerne gli aspetti tecnici del materiale utilizzato per la produzione del sigillo, sia per le implicazioni stilistiche. L'autrice pone l'accento sulle implicazioni sociali legate alla distinzione fra i due stili, abbandonando quella legata al diverso uso dei materiali (di pregio, nel caso degli esemplari in stile elaborato, più scadenti, nel caso dello stile comune).

<sup>21</sup> L'origine del suddetto elemento iconografico sembra debba essere ricercata in ambito mesopotamico, anche se tra le più antiche rappresentazioni particolare rilevanza hanno alcuni frammenti ceramici provenienti da Susa databili agli inizi del III millennio a.C. Tale elemento comparirà più frequentemente nelle iconografie della glittica di periodo Gemdet Nasr (3000-2900 a.C.), ma apparentemente privo di quel valore simbolico e sacro che lo caratterizzerà in epoca successiva.

<sup>22</sup> La distinzione in due tipologie di alberi sacri viene fatta per la prima volta in uno studio affrontato da C. Kepinski (1982) nella sua tesi di dottorato. La studiosa, comparando i motivi vegetali presenti sugli esemplari di varia natura provenienti dai siti della Mesopotamia, dell'Anatolia, della Siria e della Palestina, ipotizza un'origine comune di tutti gli alberi sacri quella, cioè, a «Y» (Kepinski 1982: 17). Per l'autrice l'albero rettilineo è caratterizzato da un tronco liscio decorato all'apice da ramificazioni accompagnate da forme circolari, molto simili al *bouquet-tree*, mentre quello a volute, partendo da una semplice forma a «V» ad angolo ottuso con gli apici arrotondati, come presentano alcuni esemplari provenienti da Kirkuk (Contenau 1926: n. 107), da Nuzi (Starr 1937: tav. 119c) e da Ugarit (Schaeffer 1935:

tica mitannica tale elemento è oggetto di adorazione da parte di figure umane (tav. II, figg. 9 e 12), oppure la sua posizione è enfatizzata dalla posizione di due capridi che lo fiancheggiano (tav. II, figg. 10 e 11). I tipi di alberi sono frutto di una eccessiva stilizzazione e manca totalmente quella ricerca plastica e naturalistica – tranne in qualche raro caso (tav. II, fig. 11) – che si ritrova facilmente nelle produzioni contemporanee di area mesopotamica. A volte il tronco viene stilizzato tanto da rendere possibile la tesi di una derivazione dell'albero sacro dallo stendardo come elemento di culto<sup>23</sup> sormontato dal sole (alato e non), rappresentato anche su un pilastro (tav. II, figg. 14 e 15), simbolo del cielo, o su un albero,<sup>24</sup> che diviene oggetto di adorazione da parte di singole o più figure stanti o inginocchiate. Questa è senz'altro la scena di culto più facilmente identificabile fra tutte; importante è la posizione che assume il personaggio di fronte allo stendardo o all'albero; egli può semplicemente osservarlo oppure può impugnare l'asta con la mano (tav. II, figg. 12 e 13).

È abitualmente accettata l'interpretazione delle figure come un adorante che si pone di fronte allo stendardo o all'albero, con la mani sollevate o il singolo arto rivolto verso l'oggetto, mentre il personaggio che afferra l'elemento vegetale o l'arredo sacro posto di fronte ad una seconda figura, si può interpretare come una divinità che a sua volta viene adorata.<sup>25</sup>

Tra le numerose iconografie quella del capride sembra essere stata la più utilizzata. Questa è piuttosto omogenea, ma ben distinte sono le posizioni che esso assume: stante, passante, accovacciato sollevato sulle zampe posteriori ovvero anteriori (tav. II, fig. 16 e tav. III, figg. 17 e 18). Importante è

---

tav. XXXV), e poi decorato da un numero sempre maggiore di volute rivolte sia verso il basso che verso l'alto, sembra aver maggiore fortuna non solo in ambiente mitannico (Kepinski 1982: 53).

<sup>23</sup> L'idea dello stendardo come tale compare nella storia della glittica del Vicino Oriente per la prima volta sui sigilli della I dinastia di Babilonia (Delaporte 1910: n. 424), e sarà ereditata poi dagli incisori mitannici; la glittica hurrita adotterà frequentemente il tipo di stendardo che sorregge il disco solare, operando così quell'assimilazione tra cultura indoeuropea e mesopotamica di cui le testimonianze artistiche di Mitanni furono espressione.

<sup>24</sup> I sigilli e le impronte di sigillo cilindrico che riportano tale iconografia non sono molti, e di questi due sono conservati alla Pierpont Morgan Library di New York (Porada 1948: nn. 1049 e 1050) ed uno alla Bibliothèque Nationale di Parigi (Delaporte 1910: n. 468); nel primo dei tre casi citati in particolare, l'albero è molto stilizzato e reso in modo assai simile ad un'asta.

<sup>25</sup> Un esempio molto esplicito ci viene fornito da un sigillo conservato al museo di Berlino, in cui la natura divina del personaggio che afferra l'elemento sacro viene ulteriormente confermata dalla posizione della gamba della figura principale (Moortgat 1940 n. 567).



l'atteggiamento della testa rispetto al corpo. Il tipo che più spesso è rappresentato ha le seguenti caratteristiche: le corna sono molto lunghe, il corpo è leggermente obliquo e le zampe sono quattro linee quasi parallele tra loro; il muso è reso da due cerchi, dei quali il più grande è la testa mentre il più piccolo è il naso, uniti tra loro da un breve segmento.

Una peculiarità della glittica mitannica è quella di rappresentare gli animali con il capo rivolto all'indietro rispetto al corpo (tav. III, fig. 19). In questa posizione l'animale viene a generare una forma chiusa che, con la testa parallela e sovrastante il corpo che non lascia spazi vuoti, riafferma il desiderio o l'esigenza degli incisori mitannici di riempire completamente la superficie del sigillo.

Più varia e particolare appare invece la documentazione proveniente da Emar. La grande quantità di impronte su tavolette cuneiformi rinvenute, cronologicamente riferibili tra il 1310 e il 1187 a.C., ha messo in luce una cultura figurativa molto varia e legata a diverse tradizioni come quelle ittita, paleobabilonese, siriana e mitannica.<sup>26</sup>

La poliedricità della documentazione del sito sul medio corso dell'Eufrate, oltre che dagli esemplari propriamente definiti di stile «siro-ittita», è testimoniata sia da una forte produzione con soggetti che riportano caratteri spiccatamente siriani, associabili anche ad una produzione dai caratteri tipicamente paleobabilonesi, sia da iconografie legate ad una tradizione in stile spiccatamente mitannico. In rapporto alle iconografie ittite, documentate da 111 impronte, la presenza di elementi iconografici spiccatamente siriani è riscontrabile invece su un numero esiguo di esemplari (29 in tutto).

Tali rappresentazioni sono caratterizzate da uno spiccato senso plastico delle figure rappresentate, con una particolare attenzione alla valorizzazione degli attributi anatomici e di alcuni elementi secondari, quali il vestiario ovvero oggetti secondari che compaiono all'interno della scena, e da un armoniosa gestione dello spazio all'interno del quale le figure vengono collocate. Sono fattori che rendono questa produzione particolare e specialmente confrontabile con quella relativa al Bronzo Medio.

Il forte legame con la più antica produzione paleosiriana rimane visibile sia in relazione alla scelta dei personaggi utilizzati per rappresentare un determinato momento culturale, caratterizzato di solito dalla presenza di un

<sup>26</sup> La precisa datazione della documentazione è stata resa possibile dall'attento studio svolto da D. Arnaud sulle tavolette cuneiformi, rinvenute durante le numerose campagne di scavo (la pubblicazione è in corso di stampa), le quali sono state suddivise dallo stesso in due tradizioni principali, rispettivamente definite «siriana» e «ittita» (Beyer 2001: 15).

personaggio di probabile origine regale posto in relazione con una divinità tutelare generalmente raffigurata stante o assisa, sia nella rappresentazione degli stessi prediligendo una resa prevalentemente plastica.

L'immagine del re (tav. III, figg. 20 e 21) con alta tiara ovoidale e lungo mantello a bordo ispessito, accompagnato dalle classiche figure divine legate all'antico pantheon aleppino,<sup>27</sup> rimane fortemente legata all'antica tradizione paleosiriana. Anche la rappresentazione delle figure divine come il dio della tempesta, con il suo alto copricapo cilindrico decorato alla base da una coppia di corna libere, corto perizoma stretto in vita, la mazza in una delle mani e il guinzaglio afferrato a trattenere il toro accucciato, animale simbolo a lui associato,<sup>28</sup> rimane legata alla precedente e classica tradizione iconografica. Uguale sorte caratterizza figure divine altrettanto importanti, come la dea nuda o che si discinge aprendo impudicamente l'abito sulla parte anteriore del corpo (tav. III, figg. 22, 23 e 24 e tav. IV, figg. 25 e 26), ovvero la dea siriana, con alto copricapo cilindrico con corna alla base e lungo abito a bordi rigonfi, che rimangono strettamente legate alla produzione del XVIII e XVII sec. a.C.<sup>29</sup>

Accanto ad una florida produzione con caratteri spiccatamente siriani è notevole anche una ricca documentazione del più rigido stile mitannico (tav. IV, figg. 27 e 28), che presenta soggetti le cui forme tendono a seguire un modellato più rigido, realizzato da un sistematico uso di strumenti a rotazione, come trapani e bulini, che prevale numericamente (82 esemplari contro circa la metà) sugli esemplari con caratteri siriani.

La produzione emariota, se comparata con gli esemplari del XV sec. rinvenuti a Nuzi, presenta forti analogie sia nelle tematiche rappresentate sia nella resa stilistica con la quale queste sono raffigurate. Valutando l'impo-

<sup>27</sup> Tra le più importanti città della Siria settentrionale Aleppo occupò, durante il Bronzo Medio, un ruolo sicuramente di grande rilevanza. Questo è documentato anche da una forte presenza di sigilli cilindrici dinastici dei re di Yamkhad prodotti dalle botteghe aleppine, nelle quali nacque il senso plastico caratteristico della produzione del XVIII sec. a.C., legato soprattutto ai più felici sviluppi formali del Bronzo Medio II (1800-1600 a.C.), che finì però con la distruzione della città da parte dei sovrani ittiti Hattusili I e Mursili I (Matthiae 2000: 212).

<sup>28</sup> In molti esemplari rinvenuti la presenza del dio della tempesta è correlata all'immagine del quadrupede trattenuto sempre con un guinzaglio e usato, ma solo negli esemplari ittiti, come piattaforma sormontata dalla stessa figura divina.

<sup>29</sup> Questo forte legame con il gusto paleosiriano si riscontra anche nelle testimonianze architettoniche, soprattutto di origine sacra, come i due templi vicini a struttura longitudinale, che rimane legata ad un'antica tradizione (Matthiae 1986: 157).

stazione scenica presente nelle impronte ora citate è evidente quanto queste siano articolate in schemi simmetrici organizzati su un perno centrale, sia questo un singolo soggetto o una coppia di personaggi, il quale perde ogni riferimento narrativo diventando così una scena non più composta da singole porzioni a sé stanti, ma formata da più elementi ornamentali che occupano uno spazio ben definito e caratterizzato da quel decorativismo dallo stile elaborato di non poca produzione mitannica, assente, stranamente, nelle scene del Livello IV di Alalakh.

È altresì importante notare che il carattere poco espressivo della produzione in stile comune sembra non aver avuto ad Emar particolare fortuna e che gli esemplari in stile elaborato, presenti su un numero sicuramente maggiore di impronte rispetto a quelle in stile comune, presentano soggetti elaborati secondo una spiccata plasticità non facilmente riscontrabile in altri esemplari.<sup>30</sup>

Tale documentazione testimonia la confluenza di molteplici influenze culturali ed evidenzia anche una forte poliedricità culturale, favorita non poco dalla posizione geografica sul medio corso dell'Eufrate che rende Emar un centro politicamente attivo durante la seconda metà del II millennio a.C. e le permette di riequilibrare il potere assoluto di Ugarit durante la seconda fase del Bronzo Tardo.<sup>31</sup>

Un'ultima considerazione deve essere fatta per gli esemplari glittici provenienti da Kumidi. Tutta la produzione è caratterizzata sia da una forte stilizzazione delle iconografie riportate, dominate da un gusto del tutto lineare che tende a semplificare le forme e le sagome dei soggetti rappresentati rendendoli di difficile comprensione, che da una notevole quantità di iconografie elaborate secondo uno stile legato alla produzione comune della glittica mitannica, su materiali molto spesso in *faïence*.

Il preponderante gusto della linea, con un chiaro abbandono di quel pla-

<sup>30</sup> Le impronte di sigillo cilindrico che riportano scene elaborate secondo lo stile comune mitannico, classico nella documentazione del Bronzo Tardo, sono soltanto sette, le quali ospitano scene incentrate, come nel caso della glittica di Nuzi, sul *bouquet-tree* affiancato da personaggi umani stanti (Beyer 2001: tavv. J e K nn. E65 e E71).

<sup>31</sup> La centralità politica di Emar è testimoniata anche dal numero cospicuo di impronte che riportano iconografie tipicamente paleobabilonesi (Beyer 2001: tavv. G e H). Tali raffigurazioni testimoniano l'inequivocabile contatto commerciale, considerando la posizione topografica del sito, esistente tra il centro nord siriano e tutta l'area della bassa Mesopotamia. Tale produzione, molto vicina a quella della prima dinastia di Babilonia, è caratterizzata da un intenso uso del trapano e dalla presenza nel repertorio figurativo di divinità primarie e ben note come la dea Lama o Ishtar, rappresentata nuda e frontale.

sticismo incontrato sia ad Alalakh che ad Emar, sembra caratterizzare l'intera produzione di Kumidi. Le scene che appaiono su tali esemplari sono per lo più caratterizzate dalla presenza di personaggi divini assisi (tav. IV, figg. 29 e 30), accompagnati da figure maschili stanti di difficile identificazione, o da soggetti la cui postura ci potrebbe suggerire una raffigurazione del dio della tempesta (tav. IV, fig. 31). Ciò che caratterizza questo tipo di produzione, non particolarmente legata ad iconografie mitico-religiose, mentre piuttosto ricco appare l'utilizzo di soggetti legati al mondo animale, con capridi ovvero fiere, è uno stile locale connesso soprattutto ad un carattere puramente artigianale che rimane legato, oltre che ad un uso specifico di alcuni strumenti, quali il trapano o il bulino, ad un'antica tradizione iconografica la quale, fin dai secoli precedenti, ha sempre prediletto motivi lineari e poco plastici.<sup>32</sup>

Per quanto concerne gli esemplari che riportano iconografie legate ad uno stile propriamente mitannico, la produzione di Kumidi si distingue da quella siriana per non essere particolarmente varia nella scelta dei soggetti adottati, fra i quali abbondano figure di animali come pesci, uccelli (tav. IV, fig. 32 e tav. V, figg. 33 e 34) e quadrupedi in sequenza, raffigurati nel classico atteggiamento con il capo rivolto all'indietro e resi secondo uno schema semplificato legato fortemente alla produzione mitannica in stile comune.<sup>33</sup>

Dall'analisi iconografica e comparativa degli esemplari rinvenuti nei tre importanti centri urbani del Bronzo Tardo è possibile, a questo punto, delineare una certa differenziazione sia nel *modus* espressivo che nello sviluppo iconografico presenti in ciascuno dei tre siti presi in esame. Mentre ad Alalakh su tutta la documentazione solo quella appartenente ad un determinato ceto sociale, il più delle volte regale, sembra aver mantenuto canoni espressivi ed iconografici legati fortemente a criteri rappresentativi di gusto paleosi-

<sup>32</sup> Per una sintesi sulla glittica palestinese si guardi la raccolta di sigilli cilindrici e impronte di sigillo di Nougayrol 1939.

<sup>33</sup> È importante notare che accanto ad una florida produzione in stile locale o mitannico, la glittica di Kumidi, e in generale quella palestinese, sono caratterizzate anche da un gusto propriamente egittizzante. Relativamente a Kumidi è possibile che iconografie della cultura nilotica siano giustificabili e legate agli eventi storici del Bronzo Tardo. La posizione topografica dell'insediamento, entrato nella sfera d'influenza egizia in seguito alle prime campagne militari di Thutmosis I agli inizi del XV sec. a.C., lo rendeva un nodo fondamentale di comunicazione e di controllo dell'intera regione, e permetteva di interrompere i contatti tra l'interno e la costa. Alcuni documenti rinvenuti nell'archivio di Amarna menzionano il nome di uno dei sovrani della città, un certo Arakhattu, vissuto probabilmente nella prima metà del XIV sec. a.C., il quale scrive una lettera ad uno dei sovrani d'Egitto per ribadire la sua fedeltà al paese dei faraoni.

riano, mentre viceversa i soggetti presenti sulle impronte o sui sigilli «comuni» sono elaborati secondo un gusto decisamente più lineare, ad Emar convivono, in maniera del tutto differenziata, stili appartenenti a culture artistiche completamente diverse tra loro. In aggiunta è possibile affermare che le rappresentazioni in stile puramente siriano delle impronte emariote mantengono, sia nella scelta dei soggetti rappresentati che nel modo con il quale questi vengono elaborati, canoni espressivi fortemente legati alla produzione glittica del Bronzo Medio, mentre fra i soggetti mitannici, forse a causa di una certa influenza nuziana sulla produzione, sono numericamente più numerosi quelli in stile elaborato rispetto alla documentazione in stile comune. Diverso da tutti invece è il caso di Kumidi dove, oltre a un numero considerevole di esemplari di gusto prettamente locale, sono attestate iconografie propriamente mitanniche, soprattutto in stile comune.

La realtà storica delle antiche città di Alalakh, Emar e Kumidi si chiuse agli inizi del XII sec. a.C., e nessuna installazione urbana, se non in sporadici casi, si sostituì ad esse.<sup>34</sup> Con questo evento si mise fine ad una intensa attività culturale che, per quanto concerne la glittica siriana soprattutto di Alalakh, costituisce l'estremo sviluppo artistico iniziato nel III millennio negli insediamenti urbani di Ebla e Mari, e continuato per tutto il II millennio a.C. attraverso le testimonianze della stessa Ebla e di Alalakh, la quale insieme ad Emar e ad Ugarit, nella seconda metà del II millennio, fornisce la più proficua documentazione glittica.

La fine del Bronzo Tardo testimonierà anche il passaggio culturale legato alla sorte del sigillo cilindrico, destinato quasi a scomparire e ancora presente in pochissimi esemplari relativi agli inizi del I millennio a.C., che verrà sostituito, come dimostra anche la documentazione di Kumidi,<sup>35</sup> dal sigillo a stampo, strumento completamente diverso dal primo soprattutto per il limitato spazio disponibile per le rappresentazioni sceniche, che perde-

<sup>34</sup> La vita dei tre centri urbani si concluse con la fine dell'età del bronzo. Alalakh venne distrutta dopo l'invasione dei popoli del mare; Emar, non documentata se non da rarissime strutture templari, venne abbandonata agli inizi del XII sec. a.C. a causa delle razzie degli Aramei. Kumidi, dopo la distruzione del più recente stanziamento del Bronzo Tardo, non sembra aver più ripreso una fisionomia urbana completa, e la documentazione di alcuni abitati della fine del II millennio e del IX sec. a.C. non mostra alcuna tracce di fortificazioni; essi appaiono del tutto estranei a quella rete di rapporti intensi, sia con l'Egitto che con l'alta Siria, che caratterizzarono il sito in età mediosiriana.

<sup>35</sup> Tra gli esemplari cilindrici il sito siriano ha riportato alla luce una notevole quantità di esemplari a stampo, compresi sigilli e scarabei, per un totale di circa sessanta esemplari, sicuramente un grande numero se confrontati con i circa trenta pezzi cilindrici rinvenuti.

ranno quel gusto prettamente narrativo che aveva caratterizzato in maniera preponderante la produzione glittica dei sigilli cilindrici.

## Bibliografia

Alp 1968

Sedat Alp, *Zylinder und Stempelsiegel aus Karahöyük bei Konya*, Ankara.

Baffi Guardata 1979

Francesca Baffi Guardata, «Su un'impronta di sigillo paleosiriano tardo del Santuario B2», *Studi Eblaiti* 1, pp. 97-104.

Baffi Guardata 1986

Francesca Baffi Guardata, «Iconographic Contributions of Palestinian Glyptic to the Mitanni <Common Style>», *Bibliotheca Mesopotamica* 21, pp. 15-19.

Baffi Guardata 1990

Francesca Baffi Guardata, «Osservazioni sulla glittica mitannica», in F. Baffi Guardata e R. Dolce, *Archeologia della Mesopotamia. L'età cassita e medio-assira*, Roma, pp. 99-114.

Barrelet 1955

Marie-Thérèse Barrelet, «Les déesses armées et ailées», *Syria* 32, pp. 222-60.

Beyer 1980

Dominique Beyer, «Notes Préliminaires sur les empreintes de sceaux de Meskéné», in *Le Moyen Euphrate zone de contacts et d'échanges. Actes du Colloque de Strasbourg 10-12 Mars 1977*, publ. par J. Cl. Margueron, Leyde, pp. 265-83.

Beyer 1982

Dominique Beyer, «Les empreintes de sceaux», in *Meskéné-Emar. Dix ans de travaux 1972-1982*, Paris, pp. 61-68.

Beyer 2001

Dominique Beyer, *Emar IV. Les sceaux* (Orbis Biblicus et Orientalis 20, Serie Archaeologica), Fribourg.

Buchanan 1966

Briggs Buchanan, *Catalogue of Ancient Near Eastern Seals in the Ashmolean Museum, I*, Oxford.

Collon 1975

Dominique Collon, *The Seal Impressions from Tell Atchana/Alalakh*, Neukirchen-Vluyn.

Collon 1982

Dominique Collon, D., *The Alalakh Cylinder Seals: A New Catalogue of the Actual Seals Excavated by Sir Leonard Woolley at Tell Atchana, and from Neighbouring Sites on the Syrian-Turkish Border*, Oxford.

Contenau 1922

Georges Contenau, *La glyptique syro-hittite* (Bibliothèque Archéologique et Historique, 2), Paris.

Contenau 1926

Georges Contenau, «Les tablettes de Kerkouk et les origines de la civilisation assyrienne», *Babylonica* 9, pp. 69-151.

Delaporte 1910

Louis Delaport, *Catalogue des cylindres orientaux et des cachets Assyro-Babyloniens, Perses et Syro-Cappadociens de la Bibliothèque Nationale*, Paris.

Donadoni 1981

Sergio Donadoni, *L'Egitto*, Torino.

Frankfort 1939

Henri Frankfort, *Cylinder Seals: A Documentary Essay on the Art and Religion of the Ancient Near East*, London.

Kepinski 1982

Christine Kepinski, *L'arbre stylisé en Asie occidentale au II millénaire avant J.C.*, Paris.

Kepinski 1984

Christine Kepinski, «Un motif figuratif: l'arbre stylisé à Nuzi et Alalakh durant l'époque mitanienne», in *Problèmes concernant les Hurrites, II*, publ. par M. T. Barrelet, Paris, pp. 199-212.

Küne e Salje 1996

Hartmuth Küne e Beate Salje, *Kamid el Loze. Die Glyptik*, Bonn.

Matthiae 1986

Paolo Matthiae, *Scoperte di archeologia orientale*, Bari-Roma.

Matthiae 1989

Paolo Matthiae, *Ebla. Un impero ritrovato*, Torino.

Matthiae 2000

Paolo Matthiae, *La storia dell'arte dell'Antico Oriente. Gli stati terri-*

- toriali. 2100-1600 a.C.*, Milano.
- Moortgat 1940  
Anton Moortgat, *Vorderasiatische Rollsiegel*, Berlin.
- Nougayrol 1939  
Jean Nougayrol, *Cylindres sceaux et empreintes de cylindres trouvés en Palestine*, Paris.
- Parker 1949  
Barbara Parker, «Cylinder Seals from Palestina», *Iraq* 11, pp. 1-43.
- Parker 1975  
Barbara Parker, «Cylinder Seals from Tell al Rimah», *Iraq* 37, pp. 21-38.
- Porada 1947  
Edith Porada, *Seals Impressions of Nuzi* (Annual of the American Schools of Oriental Research, 24), New Haven.
- Porada 1948  
Edith Porada, *Corpus of Ancient Near Eastern Seals in North American Collection, I-II: The Collection of the Pierpont Morgan Library*, Washington.
- Porada 1970  
Edith Porada, *Tchoga Zambil IV: La Glyptique* (Memoires de la Delegation archeologique en Iran XLII – Mission de Susine), Paris.
- Porada 1980  
Edith Porada, «Introduction», in *Ancient Art in Seals: Essays by Pierre Amiet, Nimet Özgüç and John Boardman*, Princeton.
- Safadi 1974  
Henri Safadi, «Die Entstehung der syrischen Glyptik und ihre Entwicklung in der Zeit von Zimrilim bis Ammitaqqa», *Ugarit Forschungen* 6, pp. 313-52.
- Salje 1990  
Beate Salje, *Der Common Style der Mitanni-Glyptik und die Glyptik der Levante und Zyperns in der Späten Bronzezeit*, Mainz am Rhein.
- Schaeffer 1935  
Claus F. A. Schaeffer, «Les fouilles de Ras Shamra - Ugarit. Sixième campagne (printemps 1934). Rapport sommaire», *Syria* 16, pp. 141-76.
- Spycket 1960  
Agnès Spycket, «La déesse Lama», *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale* 54, pp. 73-84.



Starr 1937

Richard Starr, *Nuzi, Report on the Excavation at Yorgan Tepe near Kirkuk, Iraq 1927-1931, II*, Cambridge (MA).

Stein 1997

Diana Stein, «Common Mitanni and Pseudo-Kassite: a question of quality and class», in *De Chypre à la Bactriane, les sceaux du Proche-Orient ancien*, publ. par A. Caubet, Paris, pp. 71-115.

Teissier 1984

Beatrice Teissier, *Ancient Near Eastern Cylinder Seals from Marcopoli Collection*, Berkeley - Los Angeles - London.

Woolley 1955

Leonard Woolley, *Alalakh – An Account of the Excavations at Tell Atchana in the Hatay, 1937-1949*, Oxford.



## Il paese di Aram attraverso le fonti assire da Tiglatpileser I a Salmanassar III

*Michela Alessandroni*

### Abstract

The Assyrian annals are one of the most richest sources for the reconstruction of the Aramaic history; also from the geographical point of view they supply elements, more or less detailed depending on the circumstances described, but always fundamental. What we will call the “Country of Aram” (<sup>KUR</sup> *a-ru-ma*, mentioned in this way or in the different vocalizations) is one of the scenes in which some of the Assyrian expeditions take place. Before we proceed in this research we have to pay attention to the fact that this mountain region is interpreted and translated by the scholars by the simple “Aramaeans” instead of the name of their country, and that, I believe, for reasons connected to the state of the studies of this population and the lands traditionally inhabited by them. The aim of this research is to examine the Assyrian sources from the period of Tiglatpileser I to Salmanassar III to attempt a geographical reconstruction of the Country of Aram, to situate it between the northern highlands, and the role that it assumed in history (even though the sources of this research are partial); it is certain that other attestations of the Near-East, in particular those subsequent to ours, give further information which will be used to confirm the analysed documentation and to formulate some brief final considerations.

L'argomento che tratterò nella presente relazione è del tutto nuovo, in quanto riguarda una entità territoriale che non è mai stata considerata tale dagli studiosi, ma sempre come definizione di un popolo. Questa regione, che ho denominato «Paese di Aram» con un appellativo di comodo, in quanto lo troviamo in realtà attestato con diverse vocalizzazioni, è menzionata numerose volte nelle fonti regali assire. Tra l'ampia documentazione riguardante in generale gli Aramei, un rilievo particolare per qualità ed estensione è da attribuire agli annali dei sovrani assiri,<sup>1</sup> in quanto possiedono l'importante

---

<sup>1</sup> Per le fonti regali assire si è fatto riferimento a A. K. Grayson, *Assyrian Royal Inscriptions*, Wiesbaden 1972; *Assyrian Rulers of the Third and Second Millennia (to 1115 B.C.)*, Toronto-Buffalo-London 1987; *Assyrian Rulers of the Early First Millennium B.C. (1114-859 B.C.)*, Toronto-Buffalo-London 1991.

caratteristica di essere fonti dettagliate e ben articolate, dotate di una certa struttura e integrità testuale.

La prima menzione degli Aramei è contenuta negli annali di Tiglatpileser I (1114-1076 a.C.), punto di riferimento fondamentale sia per gli studiosi che prendono in considerazione anche le attestazioni più antiche sparse per tutto il Vicino Oriente sin dal III millennio, sia per coloro che invece considerano i testi di questo re l'attestazione più antica in assoluto e preferiscono tralasciare gli altri documenti precedenti perché li reputano non concernenti gli Aramei. Nei testi di questo sovrano, come è noto, gli Aramei sono denominati per mezzo del binomio Akhlamu-Armayā (*akh-la-mi-i*<sup>KUR</sup> *ar-ma-ia*<sup>MESH</sup>), sul cui significato si è a lungo dibattuto senza per altro giungere ad una interpretazione da tutti condivisa.<sup>2</sup> Non potendo ora riportare le diverse opinioni, poiché richiederebbe molto tempo esporle, analizzarle e criticarle, mi limiterò a presentare in maniera molto sintetica la mia definizione che ci condurrà così nel vivo della questione che andiamo ad affrontare. Analizzando i due nomi nella totalità delle attestazioni si può facilmente notare come gli Akhlamu siano sempre presentati come guerrieri numerosi e a volte anche mercenari; non è mai menzionato il nome di un capo o di un luogo di provenienza, ma solamente il loro ambiente naturale che è quello generale delle montagne: dovevano dunque essere dei nomadi o seminomadi dotati di una estrema mobilità. Per quanto riguarda il secondo termine, nomi formati da questa stessa radice *aram* erano piuttosto diffusi in età precedenti su territori anche assai lontani fra loro. Dal punto di vista sociale quelle attestazioni sembrano rispecchiare un'identità di tipo seminomadico ma con una certa tendenza alla sedentarizzazione, come mostreranno poi anche i piccoli inse-

<sup>2</sup> Per una bibliografia in proposito si veda principalmente: A. Dupont-Sommer, *Les Araméens*, Paris 1949; «Sur les debuts de l'histoire araméenne», in *Supplements to Vetust Testamentum*, 1, Leiden 1953, pp. 40-49; S. Moscati, «Sulle origini degli Aramei», *Rivista degli Studi Orientali* 26 (1951), pp. 16-22; id., «The Aramaean Ahlamu», *Journal of Semitic Studies* 4 (1959), pp. 303-7; J. Kupper, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, Paris 1957; P. Sacchi, *Osservazioni sul problema degli Aramei*, Firenze 1960; A. Malamat, «The Aramaeans», in *Peoples of Old Testament Times*, ed. by D. J. Wiseman, Oxford 1973, pp. 134-55; R. Zadok, «Elements of Aramean Pre-history», in *Ah, Assyria... Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography Presented to Hayim Tadmor*, ed. by M. Cogan and I. Eph'al, New York 1991, pp. 1135-46; G. M. Schwartz, «The Origins of the Aramaeans in Syria and Northern Mesopotamia: Research, Problems and Potential Strategies», in *To the Euphrates and Beyond. Archaeological Studies in Honour of Maurits N. Van Loon*, ed. by O. M. C. Haex, H. H. Curvers and P. M. M. G. Akkermans, Rotterdam 1989, pp. 275-91; M. J. Teixidor, «Antiquités sémitiques», in *Annuaire du Collège de France*, Paris 1999-2000, pp. 679-92.

diamenti distrutti da Tiglatpileser I e le più tarde entità statali improntate su modelli istituzionali di tipo gentilizio. All'epoca degli annali di Tiglatpileser I alcuni gruppi di Aramei si trovavano in espansione verso la zona del medio Eufrate, quella stessa zona geografica già frequentata dagli Akhlamu; così il nome «Armaya», accompagnato dal determinativo KUR, è da considerarsi un toponimo che potremo situare meglio attraverso la documentazione successiva, ambiente naturale di questi seminomadi in espansione; l'appellativo «Akhlamu» evidenzia invece, nel modo di un attributo generico, che si tratta di bande, di gruppi di uomini, dei quali si conosce la provenienza, ma che sono ora considerati alla stregua di quei montanari che «da sempre» hanno invaso e raziato le terre dei sedentari: tra le diverse genti montanare gli Aramei sono accostati in particolare agli Akhlamu proprio a causa della frequentazione dei medesimi luoghi geografici; inoltre il determinativo finale MESH ci indica che si tratta di una pluralità di uomini. Proporrei dunque una interpretazione di questo tipo: si tratta di popolazioni di seminomadi provenienti dalle montagne di «Aram», che frequentano e si infiltrano in quelle determinate zone già devastate dagli Akhlamu sin da tempi remoti. Le informazioni geografiche che si possono ricavare da questi testi rimandano dunque ad un ambiente che non corrisponde alle terre di provenienza degli Aramei, ma ai luoghi della loro espansione, la zona del medio Eufrate.

Questo stesso sovrano assiro ci ha poi tramandato ulteriori dati che, a mio parere, non sono stati presi nella giusta considerazione. Per ben due volte Tiglatpileser I nomina un luogo che è tradotto dagli studiosi come «monte Aruma», e credo che in realtà si tratti della stessa terra montuosa della nostra indagine (<sup>KUR</sup> *a-ru-ma*). Nella prima delle due iscrizioni essa è descritta come una regione difficile, dove i carri non possono passare, tanto che il re li abbandona per proseguire alla testa dei suoi guerrieri e avanzare «trionfalmente sulle sommità delle erte montagne»; inoltre reca l'interessante menzione della terra di Mildish, narra di averla sopraffatta, raziata e bruciata. Nella seconda, invece, sono nominate altre due terre, quelle di Saraush e di Ammaush, «che mai prima avevano conosciuto sconfitta».

Seguendo l'analisi delle fonti assire, incontriamo un gruppo di testi, appartenenti quasi con certezza al secondo successore e figlio di Tiglatpileser I, Ashur-bel-kala (1073-1056 a.C.), che proseguono la narrazione delle imprese belliche contro gli Aramei. Ora le località a cui si fa riferimento sono molte, in buona parte in relazione allo stesso scenario geografico delle alte terre settentrionali, ma non si può pensare che siano tutte appartenenti al

nucleo di provenienza originario. Ma andiamo per ordine. Innanzitutto esistono due brani frammentari che riecheggiano la fraseologia di Tiglatpileser I, come una sorta di citazione, che quindi non può fornire indicazioni nuove o dati di sviluppo. Possediamo poi coni d'argilla frammentari provenienti da Assur, facilmente ricostruibili data la loro conformità, dove per due volte gli Aramei sono nominati come <sup>KUR</sup> *a-ri-me*; è evidente che si tratta nuovamente di quella terra, sia per l'uso del determinativo KUR, sia per il contesto; infatti è detto: «In numerose campagne contro <sup>KUR</sup> *a-ri-me* ... io continuamente ho saccheggiato». Certamente quelle che maggiormente hanno colpito l'interesse degli studiosi sono le iscrizioni che si trovano sul cosiddetto obelisco spezzato ritrovato a Kuyunjik, incise sulla parte destra della pietra, nella terza colonna. In esse compare numerose volte la locuzione *kharrana* (KASKAL) *sha* <sup>KUR</sup> *arimi*, interpretato diversamente, o come contingente di carovane di Aramei, o come contingente di militari aramei. È complicato pervenire ad una conclusione certa in proposito, ma alcuni elementi di analisi non mancano; innanzitutto si può ben notare come la nostra espressione accompagni sempre una località ben determinata, fatto più confacente a genti stanziali che a tribù carovaniere; in secondo luogo la situazione descritta è una evidente condizione di belligeranza; queste considerazioni dovrebbero farci propendere più per la seconda ipotesi, ma se poi valutiamo i significati di *kharranu* e del relativo logogramma sumerico KASKAL,<sup>3</sup> ci imbattiamo nei significati di «via, strada, viaggio, carovana», e la situazione torna di nuovo ad essere confusa. Al di là di queste osservazioni va evidenziato però anche il fatto che compare il determinativo di luogo KUR ad indicare ancora una volta che si tratta del paese degli Aramei; certamente non si tratterà più di quel territorio di provenienza di cui si è parlato prima, ma di luoghi presi dagli Aramei in seguito alla loro forte pressione; l'area geografica principalmente interessata è quella della terra di Shubru, dei monti Kashiari e della zona del Khabur. Una importante osservazione va esposta riguardo all'appellativo utilizzato: non si parla più di Akhlamu e non è specificata dunque alcuna connotazione seminomadica; questo può voler significare due cose: da una parte si tratta di una terra originaria con dei nuovi avamposti che interpretiamo dunque come carovane o militari legati alla terra di Aram; d'altra parte si è in presenza di un interlocutore che inizia a definirsi con maggiore precisione, non per mezzo di un attributo generico.

Il lungo lasso di tempo che va da Ashur-bel-kala (1073-1056 a.C.) ad

<sup>3</sup> W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, Wiesbaden 1965, vol. I pp. 326-27.

Ashur-dan II (934-912 a.C.) non ci ha tramandato notizie sugli Aramei da parte assira, nella generale carenza di testi che caratterizza quest'epoca. Con Ashur-dan II giungiamo in età neo-assira e per mezzo di numerose tavolette frammentarie provenienti da Assur siamo informati sulle sue riconquiste a danno degli Aramei nella zona compresa tra il Tigri e lo Zab superiore, terre che erano andate perdute sin dai tempi di Assur-rabi II (1012-972 a.C.); insieme alla terra di Uluzu e alla terra di Yakhanu è menzionata anche quella degli Aramei (<sup>KUR</sup> *a-ri-mi*, <sup>KUR</sup> *a-ru-mu*), ed evidentemente dovevano essere situate in aree geografiche attigue, quindi nell'area dell'alto Tigri.

Con Adad-Nirari II (911-891 a.C.) la situazione cambia notevolmente: questi seminomadi instabili ed ostili hanno rafforzato la loro presenza e il loro potere, tanto da creare in alcune aree vere e proprie entità statali, delle quali abbiamo notizia proprio a partire da questo sovrano: ma dei suoi testi interessa ora soprattutto la menzione degli Aramei e della loro sconfitta in un contesto che rimanda al complicato mosaico delle terre di Nairi. La situazione geopolitica di queste terre in verità non è ancora risolta del tutto: temuto pericolo posto tra le montagne per gli Assiri, erano probabilmente una confederazione di diversi regni, stati, città e tribù, tra cui possiamo forse includere gli stati aramaici di Bit-Zamani e di Arumu mentre, come ci informano i testi di Adad-Nirari II, quello dei Temaniti doveva essere situato nella zona di Khanigalbat. La presenza aramaica in questa area settentrionale dovette essere molto antica, certo non ancora sotto forma di entità statale, ma come focolaio, come centro di diffusione da cui si avviarono gli spostamenti successivi; non sono infatti d'accordo con la teoria che vuole una migrazione aramaica verso Nairi solo dopo la morte di Tiglatpileser I: se i suoi testi non ci forniscono chiare indicazioni geografiche, mostrano tuttavia di conoscere già questo toponimo. Ritengo interessante a questo proposito menzionare brevemente alcune considerazioni che troviamo in uno studio di R. T. O'Callaghan<sup>4</sup> su Aram Naharaim: egli ha messo in evidenza che il termine «Naharaim» compare in tre serie di documenti distinti: nell'Antico Testamento, dove è sempre associato ad Aram; nelle iscrizioni egizie, per il periodo compreso tra Thutmosi I e Ramesse III, dove indica Mitanni in un senso propriamente geografico; infine nelle lettere di Tell el-Amarna. Lo studioso ritiene che tale denominazione non compaia nelle fonti assire, mentre io credo che lo si possa connettere proprio a Nairi: come «Naharaim» indica una terra,

---

<sup>4</sup> R. T. O'Callaghan, *Aram Naharaim. A Contribution to the History of Upper Mesopotamia in the Second Millennium B.C.*, Roma 1948.

quella di Aram, compresa tra due fiumi, così il Paese di Aram si trova nella complessa «confederazione» di Nairi, laddove «Nairi» vuol significare appunto una terra tra due fiumi (dall'assiro *naru*). Certamente non sarà rimasta memoria di quell'antica connessione, ma solamente dell'appellativo, e quella a cui si voleva in effetti fare riferimento nella Bibbia era la zona di Kharran.

Ma torniamo alle nostre fonti assire. Tukulti-Ninurta II (890-884 a.C.) sottolinea insistentemente l'ambientazione geografica di montagne erte, brulle e difficili da percorrere, la cruenta distruzione di trenta delle città aramaitiche e un inseguimento che si protrasse fino allo Zab inferiore. Con Assurnasirpal II (883-859 a.C.) si narra ancora una volta delle terre di Nairi e delle città e delle fortezze che erano state prese e sottomesse dagli Aramei ai tempi di Salmanassar II. Nei testi di Salmanassar III (858-824 a.C.) veniamo a sapere che egli riconquistò le due città di Pitru e Mutkinu, che si trovavano l'una sulle sponde del fiume Saggurru, affluente destro dell'Eufrate, e l'altra sulla sua riva orientale, e che ai tempi del re assiro Assur-rabi II erano state prese con la forza dal re del regno di Arumu. Tale sovrano in capo non è meglio specificato, ma possiamo supporre una collocazione approssimativa del suo regno e stabilire che fosse esistente almeno dal tempo di Assur-rabi II (1012-972 a.C.). Troviamo dunque una conferma all'ipotesi di un regno con questo nome e una riprova dei nostri ragionamenti; infatti laddove il testo originale vuole sottolineare che si tratti di uomini utilizza il determinativo MESH, mentre le altre occorrenze sono riferite ad un luogo; è normale che poi a volte venga usato il nome del paese per indicare la collettività del popolo aramaico. Per concludere ritengo interessante sottolineare come l'appellativo <sup>KUR</sup> *arumu*, e le sue varianti, abbia certamente una conformità con Armina delle iscrizioni persiane antiche e con Armenia dei Greci. Un riscontro ulteriore può essere effettuato con le iscrizioni urartee, dove il paese di Arme dovrebbe avere come denominazione completa *Arme-ni* o *Armi-ni*: il secondo segno cuneiforme della parola «Arme» può infatti essere letto *-me* o *-mi*, mentre il suffisso *-ni* è proprio dei toponimi nella scrittura cuneiforme urartea.<sup>5</sup> Le difficoltà addotte da alcuni studiosi sono facilmente superabili: fra essi soprattutto Diakonoff,<sup>6</sup> il quale si è occupato di questo problema in uno studio sulla preistoria del popolo armeno, crede che né una semplice assonanza né una coincidenza geografica possano sostenere solidamente la

<sup>5</sup> B. Piotrovskij, *Il regno di Van. Urartu*, Roma 1966.

<sup>6</sup> I. M. Diakonoff, *The Pre-history of the Armenian People*, New York 1984.



teoria di questa identità; inoltre reca come prova contraria il fatto che l'aramaico essendo una lingua semitica non ha alcuna relazione con l'armeno. In realtà gli elementi linguistici che convivevano in questa regione erano molteplici e diversi tra loro, addirittura anche dopo la costituzione di uno stato unitario, come conferma una testimonianza del X secolo d.C. di Tommaso Artsruni, il quale racconta di certa «gentaglia sira» parlante una lingua incomprendibile; c'è chi li ritiene gli ultimi fra gli Urartei, ma a me sembra più plausibile considerarli come i rimanenti della popolazione aramaica.

Tornando agli sviluppi storici di questa regione, ricordiamo che alla fine del VII secolo il potere centrale dello stato urarteo subì un forte indebolimento, tanto che alcune terre dell'ovest e del sud-ovest si resero indipendenti; per salvaguardare la propria autonomia formarono una sorta di confederazione per unire le forze contro un possibile nemico proveniente dall'est dell'Asia Minore. Il paese di Arme si pose a capo di questa nuova unità, tanto che i Persiani e i Greci diedero il nome di «Armina/Armenia» a tale formazione nel suo complesso. Per concludere propongo un rapido accenno ad un fattore attuale: il nome «Aram» è ancora utilizzato presso gli Armeni come nome proprio maschile, con il significato di «altezza», «eminenza», «magnificenza».<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> M. Ekmekdjian, *Les prénoms arméniens*, Marseille 1992.



# **Topografia dell'ideale topografia del reale I: gli spazi urbani dalle iscrizioni reali neo-assire**

*Marta Rivaroli*

## **Abstract**

The aim of the following two papers is to analyze the different ways to perceive and thus express the urban landscape in the written cuneiform documentation. Two examples, each representing a specific text typology referring to a peculiar political and administrative context, are developed: the first paper examines the ideological topography of the urban layout as expressed by the Assyrian empire, whose royal inscriptions are one of the most meaningful examples of political ideology.

Il titolo di questo convegno è «Mutuare, interpretare, tradurre: storie di culture a confronto». Al momento della scelta di questo tema ci si è posti il problema di quale accezione dare al termine «cultura». Con questo termine non si è voluto intendere solo il complesso delle caratteristiche proprie di un determinato popolo che lo rendono diverso, o meglio lo definiscono rispetto ad un altro popolo, ma si è voluta dare un'accezione più generale: le «culture» a confronto espresse dal titolo possono essere anche due diversi aspetti di una stessa cultura, come ad esempio la documentazione iconografica e quella testuale, tema a me molto caro. Ad un non orientalista, ad esempio un classicista, questa necessità di analizzare, studiare e confrontare due aspetti di una stessa cultura potrà apparire ovvia, ma chi si occupa di discipline orientistiche non trova poi così ovvio intraprendere ricerche a carattere interdisciplinare. Inoltre si è pensato che un modo efficace di «applicare» sul campo il confronto tra culture potesse essere quello di ideare degli interventi a «due voci» su uno stesso tema, indagato da punti di vista differenti, sia per la tipologia dei documenti sia, soprattutto, per il fatto che ogni studioso interagisce con l'oggetto da indagare in modo soggettivo.

Ho ritenuto opportuno fare questa premessa per spiegare in che modo quanto seguirà rientri nell'argomento del convegno.

Topografia dell'ideale topografia del reale: gli spazi urbani dalle iscrizioni reali neo-assire e dai testi giuridici di Emar. L'intervento della sottoscritta si lega a quello della collega Lucia Mori.

Si è tentato di mostrare la città attraverso l'analisi di due diverse tipologie di testi: le iscrizioni reali e i testi giuridici. È in questa ottica che deve essere letto il nostro duplice intervento ed è per questo che si possono mettere a confronto due realtà cronologicamente e geograficamente distinte, anche se, è bene ricordarlo, non diametralmente opposte, anzi legate da elementi comuni. Dall'analisi delle iscrizioni reali si può ricavare un'immagine ideale e ideologizzata della città, mentre la topografia reale di una città, il tessuto urbano vero e proprio, è rintracciabile attraverso lo studio dei testi giuridici.

Si tratta quindi di fenomeni da studiare nella loro storicità, ma anche nella loro comparabilità.

Prima di iniziare a parlare dettagliatamente dell'argomento mi sembra giusto sottolineare, anche se forse a qualcuno potrà risultare superfluo, la tipologia della fonte documentaria da me presa in esame.

Le iscrizioni reali assire, sebbene siano definite a tutti gli effetti testi storici, sono testi di propaganda e quindi storici, perché ricollegabili ad un determinato periodo e perché trattano di argomenti storici, ma da leggere e utilizzare con le dovute cautele e soprattutto attuando un'analisi critica. Quello che si ricava da questi testi è ciò che il sovrano e la corte assira hanno voluto presentare a livello ufficiale: non si tratta quindi di realtà storica ma di realtà fortemente ideologizzata, da storicizzare.<sup>1</sup> Come Liverani afferma, «the concept of 'historical event' is a pure abstraction, which in all cases implies a choice in interpretation, a way of understanding and of presenting» (Liverani 1973: 185-86). I testi che ci sono giunti presentano il punto di vista del redattore e del committente: è per noi arduo – se non, in alcuni casi, impossibile – distinguere ciò che è resoconto storico da ciò che è messaggio di propaganda diretto ai vari destinatari del testo. «The pattern, and in general the way of narrating, is a sort of bridge which the author of the text throws between the events and his public» (Liverani 1973: 186).

È impossibile in un tempo così breve esaminare tutte le iscrizioni reali neo-assire, dal IX al VII secolo a.C. Preferisco, al posto della carrellata di re, date, testi e città, concentrarmi su un re e su una città per poter rendere evidente, in questa sede, l'impostazione metodologica applicata, piuttosto che il risultato di uno studio complessivo sulle iscrizioni reali assire, e inquadrare

---

<sup>1</sup> Su questo argomento si vedano Liverani 1973 e Tadmor 1981.

storicamente il rapporto descrizione città / ideologia del singolo sovrano.

La scelta ricade su Sennacherib e su Ninive. I motivi che mi hanno spinto a questa selezione sono uno di carattere utilitaristico: conosco meglio le iscrizioni di Sennacherib rispetto alle altre; e uno di carattere storico, costituendo il regno di Sennacherib l'apice dell'impero e quindi contrapponendosi in maniera ancora più evidente la visione fortemente ideologizzata della città assira a quella della città che verrà delineata nell'intervento della collega Lucia Mori.

Iniziamo quindi a esaminare le varie iscrizioni seguendo un percorso cronologico, ossia studiando la descrizione della città dal testo più antico a quello più recente.<sup>2</sup>

Già nell'iscrizione A1, redatta prima dell'inizio della seconda campagna militare, sono menzionate Ninive e la costruzione del palazzo reale (Luckenbill 1924: 94-98).

Ninive viene presentata come la «nobile metropoli, la città amata da Ish-tar ... l'eterna fondazione, la cui pianta è stata disegnata, fin dai tempi antichi, nel firmamento ... dove i re prima di me, i miei padri, avevano esercitato la signoria sull'Assiria». (Luckenbill 1924: 94, II 63-66)

Si passa poi a descrivere il motivo dell'intervento di Sennacherib: i re precedenti non si sono occupati del palazzo, ormai troppo piccolo, né hanno «posto mente» o «portato il loro animo» a raddrizzare (mettere in ordine) le strade della città, ampliare i viali, scavare un canale o piantare orti.

Sennacherib «pone la sua mente», «indirizza il suo animo» e, «conformemente alla disposizione divina», inizia i lavori di ricostruzione.<sup>3</sup>

Coloro che sono incaricati della «rifondazione» della città sono i nemici sottomessi (Caldei, Aramei, Mannei e la gente di Kue e Khilakhkhu): sono loro che portano la cesta e i mattoni.

Il testo procede applicando sempre il criterio della contrapposizione: prima la situazione precedente, che motiva e legittima l'intervento immediato del sovrano.

Il palazzo costruito dai predecessori di Sennacherib non solo è piccolo (se ne danno le misure), ma non è decorato, e soprattutto è in rovina a causa dell'acqua del fiume Tebiltu che ha distrutto le sue fondazioni e la sua piattaforma. Il sovrano quindi può, e deve, intervenire, ricostruendo il palazzo ex-novo. Innanzitutto cambia il corso del fiume e, in un mese propizio e in

---

<sup>2</sup> Per la numerazione e il testo delle iscrizioni si segue Luckenbill 1924.

<sup>3</sup> Sul carattere progettuale si veda Liverani 1994: 375-76.

un giorno favorevole, dà inizio all'erezione di una piattaforma di fondazione, notevolmente più grande e più alta della precedente, rivestita ora con lastre di pietra e quindi resa stabile. Su questa piattaforma innalza il «palazzo senza rivali».<sup>4</sup>

Sennacherib costruisce la sua residenza con materiali preziosi provenienti da ogni parte del mondo come il cedro, il cipresso, l'avorio, e introduce elementi architettonici ripresi da altre realtà culturali, come il famoso *bīt hilāni*. La descrizione del palazzo si conclude con la menzione di «pecore di montagna», in argento e rame, e di «pecore di montagna» in pietra, poste, come divinità protettrici, agli ingressi del palazzo sui quattro lati.<sup>5</sup>

Dopo il palazzo si nomina un grande parco, simile al monte Amano, creato a lato della residenza regale, in cui il re pianta tutti i tipi di vegetazione e alberi da frutto. Per irrigare i campi, anche quelli esterni alla città, donati ai cittadini di Ninive, costruisce un canale dove convoglia le acque del fiume Khosr.

Al termine della costruzione del palazzo il re «rivolge il suo animo» alla città: allarga i viali, rende luminosi i vicoli e le strade e li fa risplendere come il giorno. Quando la città è stata rifondata il re invita il dio Assur, e tutte le divinità che dimorano in Assiria, nella novella Ninive e offre loro dei sacrifici. Il testo si conclude con l'invito ai re futuri a restaurare il palazzo qualora fosse necessario, prestando attenzione all'iscrizione di fondazione posta, lo sappiamo dai testi successivi (B1-C1 e E1), all'interno del basamento del palazzo.

Nell'iscrizione del Cilindro Bellino (B1), redatta nel 702 a.C., il racconto della rifondazione di Ninive è più breve. Vengono menzionati solo alcuni interventi: il cambiamento del fiume Tebiltu, la costruzione di un palazzo più grande del precedente, l'iscrizione di fondazione e la realizzazione del parco. Manca, rispetto al testo precedente, la descrizione accurata della costruzione e della decorazione del «palazzo senza rivali». Rispetto al testo precedente viene sottolineato come il Tebiltu, con la sua forza distruttiva, abbia distrutto «gli edifici sacri all'interno della città» (Luckenbill 1924: 99-101). Nel cilindro Rassam (C1), testo redatto nel 700 a.C., si trovano delle varianti significative: le misure della nuova residenza regale sono aumentate rispet-

<sup>4</sup> Non è questa la sede per parlare in maniera dettagliata di questo palazzo. Su questo argomento si rimanda a Russell 1991.

<sup>5</sup> Nel testo non si fa alcun accenno al fatto che siano rappresentazioni bidimensionali o tridimensionali. Per questo motivo ho preferito non inserire termini come «statua» o «immagine».

to all'iscrizione B1, e si menziona la «strada processionale» che si trova di fronte alla porta, nella parte interna della città (Luckenbill 1924: 102).

Da questa prima serie di testi possiamo individuare degli elementi interessanti che si collegano all'ideologia regale: per descrivere gli interventi edilizi si usa il criterio dell'opposizione, secondo il modo di rappresentare la realtà tipico della cultura mesopotamica. L'opera fondatrice del sovrano viene presentata attraverso la sua capacità di modificare la realtà preesistente: il palazzo piccolo e disadorno è ora grande e decorato, il basamento basso e debole, perché costruito in mattoni, è ora alto e solido, le strade strette e buie sono ora larghe e luminose. Inoltre la rifondazione della città viene attuata utilizzando elementi che provengono dalla periferia: sono i nemici sconfitti a lavorare alla realizzazione della residenza del re, i materiali costruttivi provengono dalle montagne o dalle terre dei Caldei, gli elementi architettonici inseriti in essa sono ripresi da altre culture.

Il sovrano, nel compiere l'atto di fondazione della città, manifesta il suo totale controllo sull'elemento periferico: l'elemento caotico, il non asiro, viene dominato e diventa parte dell'ordine costituito. L'opposizione centro-periferia, ordine-disordine viene messa in risalto con chiari intenti celebrativi.

Nell'iscrizione E1, redatta nel 694, abbiamo la versione più dettagliata degli interventi edilizi compiuti nella città di Ninive (Luckenbill 1924: 103-16). Gli indizi di una maggiore attenzione verso la città si hanno già nella parte del testo che descrive la situazione prima di Sennacherib, essenziale per poi mettere in risalto l'opera rinnovatrice del sovrano: nessun re precedente ha ampliato l'area della città, costruito un muro, elementi che nelle prime redazioni non comparivano, cui fanno seguito: allargato le strade, scavato canali e piantato frutteti, formule già incontrate nell'iscrizione A1. Il testo presenta altre varianti estremamente interessanti: quando si parla dei nemici sottomessi, preposti alla costruzione della città, vengono menzionati anche i Filistei e gli abitanti di Tiro (siamo dopo la V campagna); colossi taurini e leonini sono posizionati agli ingressi del palazzo; le dimensioni del palazzo crescono a dismisura. Quando poi il testo passa a descrivere la costruzione e la decorazione del palazzo si mette in risalto la provenienza dei materiali e la difficoltà del loro trasporto, con l'intento di magnificare l'impresa del sovrano. Sono gli dèi, Assur e Ishtar, ad indicare al sovrano i luoghi dove recuperare i materiali: i tronchi di cedro più grandi dai monti di Sirara, l'alabastro dal monte Ammanana, le pietre, prima mai viste e da cave prima sconosciu-

te, da Kapridargila e da Balatai. Il sovrano non solo «fonda la nuova città» per volere degli dèi, ma anche grazie al loro aiuto. Per la decorazione del palazzo vengono ora introdotti nuovi procedimenti tecnici, soprattutto nella lavorazione dei metalli, grazie alla conoscenza di Sennacherib.

Dopo la descrizione della residenza regale e la menzione del parco posto accanto ad essa ecco che si inizia a parlare della città (Luckenbill 1924: 111-13). Il testo presenta la situazione prima dell'intervento del sovrano: il perimetro della città misurava 9300 cubiti e nessuno dei re precedenti aveva costruito le mura interne e le mura esterne (*dûru u šalkhû*). Sennacherib raddoppia l'area urbana inglobando nel perimetro della città parte del territorio esterno, e costruisce il doppio tracciato murario. Il muro di cinta interno è chiamato «il muro il cui splendore sovrasta il nemico», e lungo i suoi quattro lati si aprono 15 porte. Le porte urbane sono elencate con molta cura, dando il doppio nome: quello cerimoniale e quello di uso corrente, e fornendo la loro collocazione topografica mediante la menzione del luogo verso cui si aprono. A titolo esemplificativo cito solo il nome di una: «che il vicario di Assur possa prosperare», porta di Assur, che conduceva alla città di Assur (p. 112, vii 74). Il muro di cinta esterno è chiamato «che atterrisce il nemico»; le sue fondazioni, costituite da blocchi di pietra di montagna, sono gettate fino al livello delle acque sotterranee e il suo alzataio è costituito da blocchi di pietra fino alla sommità.

Questo dato ha delle implicazioni ideologiche molto importanti: il muro esterno deve separare ciò che è fuori da ciò che è dentro, deve impedire all'elemento caotico di entrare nella città dove, grazie al sovrano, si è ristabilito l'ordine. Le mura con le fondazioni profonde e in pietra, ossia durevoli, ostacolano l'ingresso dell'elemento caotico.

Alla fine il testo conclude così: «di Ninive, la città della mia signoria, l'area ho ampliato, i viali ho allargato e ho reso luminosi come il giorno, il muro esterno ho costruito e innalzato alto come la montagna, sopra e sotto la città ho fatto giardini» (p. 113, viii 13-16). Dopo la descrizione della città si menziona l'opera di canalizzazione del fiume Khosr ed infine l'ingresso di Assur e delle altre divinità nella nuova capitale.<sup>6</sup>

Si può ricostruire la topografia di una città utilizzando come apparato documentario soltanto le iscrizioni reali assire? La mia risposta è: no, non è possibile.

<sup>6</sup> Anche in A1 era menzionata la costruzione del canale ma in maniera sintetica, mentre in E1 il resoconto di questa attività è estremamente dettagliato.



Non si può desumere l'aspetto topografico della città soltanto attraverso l'analisi delle iscrizioni perché non è l'assetto urbanistico lo scopo della redazione di questa tipologia di testi. La scelta, a priori, di menzionare solo alcuni elementi topografici e architettonici è dettata dalla volontà e dal bisogno di esaltare la figura del sovrano e delle sue opere.

Allora forse potrebbe sorgere un'ulteriore domanda: perché per parlare di una città si è scelta questa particolare fonte documentaria? La risposta è semplice. Una volta chiarita la funzione di questi testi è interessante analizzare quali elementi siano stati scelti e inseriti nel programma ideologico del sovrano, e soprattutto cercare di capire il perché di questa scelta.

Gli elementi topografici di Ninive, presenti nelle iscrizioni reali di Sennacherib, sono: il palazzo, il parco accanto al palazzo, le diverse tipologie di strade, la cinta muraria interna, le porte urbane e la cinta muraria esterna. Esaminando le iscrizioni reali vediamo che la narrazione segue sempre una stessa sequenza, più o meno articolata: una prima fase, in cui è il disordine l'elemento costitutivo della città, a cui fa seguito l'intervento ordinatore del sovrano.

Il primo atto del sovrano è eliminare l'acqua del Tebiltu, che rappresenta simbolicamente il caos primordiale, per poi dare inizio alla propria opera ordinatrice. La successione degli elementi diventa, a questo punto, estremamente importante. Perché proprio questi elementi e perché proprio in questa successione?

Questa azione di rifondazione parte dal sovrano stesso, ossia dalla sua residenza, che viene ricostruita a partire dalle sue fondazioni, opera resa stabile ed eterna dal posizionamento dell'iscrizione di fondazione. L'azione ordinatrice inizia poi a «inglobare» le altre parti della città, con un movimento che si irradia dal centro del mondo, il palazzo assiro, verso la periferia: ed ecco quindi l'importanza della sequenza.

Dopo il palazzo c'è il parco, simbolo della periferia caotica che è ormai controllata dal sovrano ordinatore; poi l'assetto viario della città, ossia lo strumento attraverso il quale si può attuare questo movimento dal centro alla periferia; poi compare la cinta muraria interna, con le sue porte, attraverso le quali la forza e la potenza ordinatrice si dirama in tutte le direzioni; infine la seconda cinta muraria, quella che separa l'interno dall'esterno. Il programma ideologico del sovrano, inserito nelle iscrizioni reali, si sviluppa utilizzando sempre la dialettica degli opposti; elencando le varie iscrizioni ho posto l'attenzione sull'altro elemento costitutivo di questo processo: il mo-

vimento con direzione opposta, l'arrivo dei materiali, dei beni, delle persone dalla periferia al centro.

In questa visione dialettica l'attenzione posta ai nomi delle porte urbliche acquista un'ulteriore connotazione ideologica: il loro nome esprime la loro doppia valenza liminare: da una parte devono impedire l'ingresso del caos ma, allo stesso tempo, permettere l'arrivo dei prodotti dalla periferia.<sup>7</sup> Dall'altra però è attraverso le porte che l'azione ordinatrice del sovrano si può espandere: ecco quindi la menzione del luogo verso cui la strada, che passa attraverso la porta, si dirige.

L'uso della contrapposizione mette in risalto l'opera ordinatrice del sovrano che compie una «ricostruzione» a tutti i livelli, rifondando ciò che il tempo e l'incuria avevano distrutto. È la contrapposizione tra caos e cosmo. Il re trionfa sul disordine «fondando» la nuova capitale, simboleggiante il mondo ordinato, con un progetto mentale, ispirato e voluto dagli dèi. È in questo essere «immagine simbolica del mondo creato» che forse trova una spiegazione l'assenza della menzione di porte nella cinta muraria esterna. Oltre il mondo vi è il non-mondo, che non può e non deve essere raggiunto. La capitale, la residenza regale, viene dotata di caratteri di durevolezza e ordine, per contrapporsi, nello spazio e nel tempo, al suo contrario. Compito del re, una volta attuato il progetto creativo, è quello di controllare che il caos non possa tornare a minacciare l'ordine.

In un testo scritto su una stele eretta a Ninive (I 30), si legge che Sennacherib, per evitare che la via regia, da lui allargata, non venga ristretta, stabilisce la sua grandezza e fa erigere delle stele, una di fronte all'altra, lungo i lati della via, in modo che nessun cittadino, ristrutturando la propria casa, «alteri ciò che è stato stabilito», pena la morte (Luckenbill 1924: 153, 15-27).

Prima di concludere vorrei soffermarmi su un elemento riscontrato durante questa trattazione: la presenza di varianti nelle iscrizioni e l'importanza del loro studio.<sup>8</sup> Analizzando le iscrizioni ho seguito una sequenza cronologica: dalla più antica alla più recente. Questo metodo ha permesso di mettere in luce alcune peculiarità, già sottolineate durante l'esposizione dei dati.

Già nella prima iscrizione (A1) viene menzionata la ricostruzione di Ninive e la sua inaugurazione, ponendo quindi l'azione fondatrice di Sennacherib all'inizio del regno. Nelle altre iscrizioni però sono presenti degli ele-

<sup>7</sup> Si notino, a titolo esemplificativo, i nomi cerimoniali della porta di Nergal, «Erra è il distruttore dei nemici», e della Porta del molo (della banchina), «quella che reca i prodotti di tutte le regioni abitate».

<sup>8</sup> Su questo argomento si veda Liverani 1981, in particolare pp. 225-31.

menti che divergono dal testo A1: le dimensioni del palazzo, le divinità protettrici agli ingressi, la menzione della costruzione della via processionale e delle mura.

La rifondazione di Ninive descritta nel testo A1 è chiaramente espressione del programma ideologico del sovrano e non di un evento realmente accaduto. È assai probabile che l'attività edilizia fosse iniziata già nella prima fase del suo regno, ma certamente non era ancora conclusa al momento della realizzazione dell'iscrizione A1: nel testo viene menzionata la «dimensione progettuale» dell'opera e non l'effettiva realizzazione, portata a termine più tardi. L'affermare di aver compiuto delle gesta eroiche e di aver realizzato importanti attività edilizie già nei primi anni del proprio regno è un *topos* ricorrente nelle iscrizioni reali assire.<sup>9</sup> Come sottolineato da Tadmor si tratta di «another discrepancy between ideology and historical reality» (Tadmor 1981: 23). L'analisi critica di queste varianti è un ulteriore strumento per individuare la componente ideologica presente nelle iscrizioni reali e per cercare di effettuare una «ricostruzione storica» degli eventi.

Ninive viene presentata fin dall'inizio del regno di Sennacherib come l'immagine simbolica dell'impero assiro: il centro del mondo dal cui centro ha origine l'attività creatrice del sovrano, che rifonda, nel tempo storico, l'ordinamento cosmico stabilito, nel tempo mitico, dal dio Assur.

## Bibliografia

Liverani 1973

M. Liverani, «Memorandum on the Approach to Historiographic Texts», *Orientalia* 42, pp. 178-94.

Liverani 1981

M. Liverani, «Critique of Variants and the Titulary of Sennacherib», in *Assyrian Royal Inscriptions: New Horizons*, ed. by F. M. Fales (Orientalis Antiqui Collectio, 17), Roma, pp. 225-57.

Liverani 1994

M. Liverani, «Ideologia delle nuove fondazioni urbane in età neo-assira», in *Nuove fondazioni nel Vicino Oriente antico: realtà e ideologia*, a cura di S. Mazzoni, Pisa, pp. 375-83.

---

<sup>9</sup> Si veda Tadmor 1981.

Luckenbill 1924

D. D. Luckenbill, *The Annals of Sennacherib* (Oriental Institute Publications, 2), Chicago.

Russell 1991

J. M. Russell, *Sennacherib's Palace without Rival at Nineveh*, Chicago.

Tadmor 1981

H. Tadmor, «History and Ideology in the Assyrian Royal Inscriptions», in *Assyrian Royal Inscriptions: New Horizons*, ed. by F. M. Fales (Orientalis Antiqui Collectio, 17), Roma, pp. 13-33.

# **Topografia dell'ideale topografia del reale II: il paesaggio urbano dai testi giuridici di Emar**

*Lucia Mori*

## **Abstract**

The present paper is intended as an example of a comparative study on the topography of an ancient town from different documentary sources, together with the previous analysis, by Marta Rivaroli, of an ideal city planned by the Assyrian king and described in his royal inscriptions. As a matter of fact, it deals with a case study which concerns the reconstruction of the urban landscape from the legal documents found in the ancient town of Emar, the modern site of Meskene Qadime, in the Syrian upper Euphrates valley. These tablets have been written with the purpose of registering the transaction of real estates among private citizens, to prevent the possibility of claims against the buyer. They give a detailed description of lots and buildings for sale, with bordering properties, which allow the reconstruction of small areas of the ancient town, which have been compared to the archaeological evidence. Moreover, they contain legal clauses which give hints, to a certain extent, to understand the complex social background of a Syrian town in the XIII century BCE. An articulated ownership of land and buildings is reflected, in fact, by the massive presence of a sort of 'city authority' defined in the texts as "Ninurta and the elders of Emar" whose role is still to be clarified but that is certainly the main institution in charge of selling real estates, and whose function in this field was probably more effective than the one of the Emar palace and royal family. The aim of this paper is to shed light on the real organization and topographical layout of an ancient town as reflected by the private documents, in which even the members of the royal family act as private citizens together with the rest of the community.

Se le iscrizioni reali assire descrivono come veniva concepita una città fortemente ideologizzata, nuova fondazione e proiezione delle aspirazioni imperialistiche del sovrano di un grande Stato, un lotto di testi di tipologia e di tono completamente differenti ci permette di analizzare la maglia del tessuto urbano di una città vicino orientale dell'Alto Eufrate, Emar, nei secoli

precedenti alla conquista assira, così come era organizzata e veniva vissuta e gestita dalla popolazione locale di semplici cittadini, in una regione di 'interfaccia', confine di mire espansionistiche di diversa natura, regione che sarà oggetto anch'essa dell'espansione imperiale assira del IX-VIII secolo a.C. quando ormai Emar era già distrutta. Il ritrovamento di lotti consistenti di tavolette cuneiformi nel sito di Meskene-Qadime, l'antica città di Emar, situata sull'alto corso dell'Eufrate siriano, oggi parzialmente sommersa dalle acque del lago artificiale Assad, costituisce uno dei rinvenimenti epigrafici più significativi nell'analisi dello sviluppo culturale della Siria interna del Tardo Bronzo. Più di 800 tavolette sono, infatti, state ritrovate nel corso di scavi regolari, e diversi lotti provenienti dal mercato antiquario sono riconducibili al sito stesso o alle sue immediate vicinanze, e costituiscono un patrimonio documentario di estremo interesse per la storia della regione nei secoli XIII e XII a.C., a cui i documenti cuneiformi appartengono per la maggior parte.

Tra le tipologie documentarie, numerosi sono i contratti di compravendita di edifici, i quali, unitamente ad atti giuridici quali permuta di proprietà immobiliari e testamenti, costituiscono una fonte documentaria preziosa nella ricostruzione di un paesaggio urbano antico nella sua organizzazione topografica, riflesso di una organizzazione sociale che emerge dalle modalità di gestione della proprietà.

Si tratta di documenti afferenti alla sfera 'privata' e dunque di tono totalmente differente rispetto alle iscrizioni reali, ed è significativo che da tali testi emerga una gestione del territorio sia urbano (transazioni riguardanti edifici e orti), che extra-urbano (transazioni riguardanti campi coltivati e vigneti), in cui la sfera palatina non rientra come massima autorità ma piuttosto, nella persona di singoli individui appartenenti alla famiglia reale, in veste di acquirenti che interagiscono in maniera analoga ad altri singoli individui, tuttavia con potenzialità economiche maggiori che permettono di acquisire campi dalle superfici più estese e un maggior numero di beni immobili. Se infatti il re assiro si presenta come sommo ordinatore dell'ecumene in quanto rappresentante legittimo e prescelto dal dio nazionale, nei testi giuridici di Emar l'autorità che emerge in maniera più evidente come 'amministratrice' nelle transazioni di beni immobili non è la famiglia reale ma una sorta di 'organo collegiale', definito nei testi dall'espressione «il dio Ninurta e gli anziani della città», che compare in una maggioranza consistente di documenti come l'organo che vende edifici o campi, ma significativamente non compare mai come acquirente di tali proprietà, acquisendole in alcuni casi

documentati in seguito ad una 'colpa' commessa dal precedente proprietario, e forse anche nel caso in cui non vi siano eredi legittimi. Sul ruolo effettivo di tale 'organo' e sulla comprensione della gestione e dello stato delle terre e delle proprietà nella società dell'epoca, molte sono state le ipotesi formulate: la sinteticità dei documenti giuridici nasconde infatti processi e situazioni sociali complesse che possono soltanto essere ipotizzate sulla base di indicazioni succinte e sporadiche, tuttavia la frequenza delle attestazioni permette di riconoscere, accanto ad un potere centrale di tipo 'palatino', la presenza di organismi locali di carattere tradizionale, legati forse ad una società di 'villaggio' i cui stretti legami parentelari sono riflessi nelle modalità di transazione della proprietà, e interagiscono significativamente con la sfera palatina, tanto da far considerare la regalità emarita come una «limited kingship»,<sup>1</sup> non solo perché la famiglia reale locale è sottoposta in questo periodo al controllo politico hittita, ma anche per il ruolo importante di «Ninurta e gli anziani della città» proprio nell'amministrazione effettiva del territorio.

È stato proposto di vedere in tali operazioni amministrative la supervisione ed il controllo di una autorità templare,<sup>2</sup> collegata in qualche modo ad un organo 'cittadino', 'gli anziani'; personalmente propendo per l'ipotesi che si tratti piuttosto del contrario, che non siamo di fronte alla gestione templare di beni immobili, quanto alla gestione di beni 'della collettività' da parte di organismi tradizionali, che convivono con il potere palatino. Tanto più che nei testi di compra-vendita di campi, tra le proprietà confinanti vi è una incidenza consistente di lotti per i quali si indica una proprietà della «città» e non si accenna mai ad una proprietà templare: nei 54 campi di cui almeno parte dei confinanti è conservata nel testo, 38 sono i casi in cui è la città (URU.KI) ad essere menzionata; il che corrisponde con tutta probabilità al binomio «Ninurta e gli anziani della città di Emar».

I forti legami parentelari emergono dai testi nella frequente menzione di proprietà appartenenti non ad un singolo individuo ma letteralmente ai «figli di NP», che sono documentati non soltanto nella descrizione dei confinanti, ma anche come soggetto giuridico che vende o acquista beni immobili;<sup>3</sup> le clausole finali di ciascun contratto che stabiliscono una penale esorbitante (1000 o 2000 sicli d'argento),<sup>4</sup> a carattere deterrente, contro eventuali riven-

<sup>1</sup> Fleming 1992; Beckman 1997.

<sup>2</sup> Leemans 1989.

<sup>3</sup> Zaccagnini 1992.

<sup>4</sup> Per un elenco delle penali nei confronti di chi dovesse reclamare la proprietà venduta vedi Beckman 1997: 112-14 fig. III. La penale deve essere pagata per lo più all'autorità

dicazioni nei confronti dei campi venduti, rispecchiano l'esigenza di tutelare l'avvenuta transazione e dunque l'alienazione del terreno dalla proprietà del 'gruppo familiare' ad un individuo estraneo. D'altra parte, la possibilità che «i fratelli», ovvero i componenti del clan,<sup>5</sup> potessero rivendicare diritti nei confronti di una proprietà venduta o assegnata al di fuori del gruppo familiare è rispecchiata anche da espressioni quali «i suoi fratelli non dovranno fare reclami nei confronti del nuovo proprietario del bene immobile», e dalla necessità di qualificare come estraneo (*nikaru*) il membro del gruppo che acquista una proprietà familiare onde tutelare l'effettiva acquisizione nei confronti degli altri 'aventi diritto' in quanto membri dello stesso clan.

Tale situazione sociale non impedisce comunque la vendita dei beni immobili al di fuori del gruppo familiare, e proprio dagli atti di compra-vendita degli edifici è possibile ricostruire tratti del paesaggio urbano antico: i documenti che riguardano edifici sono circa un centinaio, di cui 51 case, e 32 edifici definiti dal termine *kiršitu* (termine inteso con il significato di «rudere», contrariamente all'opinione più diffusa che tende ad identificarlo come «lotto edificabile», leggendo i segni cuneiformi come <sup>KI</sup>*eršetu*), che costituiscono la maggior parte delle tipologie di fabbricati oggetto di transazione, insieme a meno frequenti tipi definiti dai termini *tugguru*, *hiṭru*, *hablu* e *habā'u*,<sup>6</sup> tutti determinati dal sumerogramma É (*bītu* = genericamente «edificio»), il cui significato è tuttora poco chiaro, essendo noti soltanto dai testi della città e delle sue vicinanze.

I documenti hanno una struttura standard: sono riportate innanzitutto le misure, espresse in *ammātu* (cubiti – equivalenti all'incirca a 50 cm). Si tratta nella maggior parte dei casi di due lati definiti come «la sua lunghezza» e «la sua larghezza». Si intende in genere con la prima misura il lato maggiore, e con la seconda il lato di dimensioni inferiori, anche se possono esserci delle eccezioni e i lati possono equipararsi oppure la larghezza può essere maggiore della lunghezza. Dopo aver indicato la metratura dell'immobile, ven-

---

cittadina («Ninurta e gli anziani della città»), in casi sporadici al palazzo, ma sono anche menzionati i «fratelli» (RE 64, TSB 58, RE 35).

<sup>5</sup> Per uno studio sul significato dell'espressione «i suoi fratelli» vedi Bellotto 1995: 210-28; in questa sede l'autrice evidenzia una valenza duplice per cui se si intende un legame parentelare nei casi in cui tali individui riscuotono una somma simbolica, in qualità di membri della famiglia del venditore, in contesti differenti sembrano rappresentare un tipo di istituzione cittadina simile a quella degli anziani.

<sup>6</sup> Documentato nel solo testo RE7, in cui il termine è riferito a tre diversi edifici di questo stesso tipo adiacenti l'uno all'altro.



gono elencate le proprietà confinanti per individuare correttamente l'edificio: la descrizione dei confinanti è anch'essa piuttosto standardizzata, si procede indicando in genere dapprima i lati destro e sinistro e poi quelli posteriore e anteriore, prendendo come riferimento evidentemente l'entrata. Non si segue nella descrizione amministrativa un perimetro 'reale', con lati consecutivi, ma piuttosto un modello stereotipato in coppie di opposti (destro-sinistro, retro-fronte), secondo un modulo prestabilito nell'ambito della gestione scribale. La coppia di opposti, d'altronde, è anche il modello tipico dell'organizzazione 'mentale' della cultura mesopotamica.

Segue in genere l'indicazione del precedente proprietario, dell'acquirente, del prezzo d'acquisto, della penale contro eventuali reclami e infine l'elenco dei testimoni.

È dunque possibile, mettendo in pianta i dati epigrafici, ricostruire schematicamente le proprietà immobiliari non solo nella loro forma e dimensione ma anche nella loro collocazione relativa rispetto alle quattro proprietà che ne delimitavano i confini, e in alcuni casi, ove si verifichi la coincidenza di parte degli elementi menzionati in riferimento ad edifici differenti, lo schema ricostruttivo può articolarsi permettendo ricostruzioni grafiche di piccoli settori di abitato da paragonare con quanto documentato dagli scavi archeologici.

Il modulo abitativo è per lo più rettangolare con la lunghezza spesso doppia della larghezza. È inoltre frequente il caso di case di pianta trapezoidale, irregolare, la cui forma doveva evidentemente adeguarsi al tessuto urbano o alla conformazione geomorfologica del lotto di terra su cui venivano edificate. Una ulteriore misura viene aggiunta, in questo caso, ed è nella maggior parte dei testi la larghezza, che spesso riguarda i lati anteriore e posteriore (*pānu*, EGIR), il che indicherebbe la tendenza ad aprire la porta delle case sul lato minore del rettangolo o del trapezio base della pianta.<sup>7</sup> Le misure delle case sono abbastanza regolari: la lunghezza si situa in genere tra i 20 e i 30 cubiti (10-15 m), con una misura media di 22 cubiti,<sup>8</sup> mentre la larghezza è generalmente dai 10 ai 20 cubiti (5-10 m), con una media di 14 cubiti.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Si tratta delle case a cui fanno riferimento i testi E6.125; TSBR 8; RE 20; RE 55; SMEA 30.2 e probabilmente RE 59.

<sup>8</sup> Su 40 case la cui lunghezza è conservata, 20 misurano tra i 20 e i 30 cubiti, 9 tra i 10 e i 20, e 2 oltre i 30 cubiti.

<sup>9</sup> Su 40 case la cui larghezza è conservata, 23 misurano tra i 10 e i 20 cubiti, 10 sono inferiori ai 10 cubiti e 7 superiori a 20.

Considerando la media delle misure di lunghezza e larghezza, la superficie delle abitazioni è di 310 cubiti quadrati ca., equivalenti a 77 m<sup>2</sup> per il piano terra, a cui si aggiungevano eventuali superfici di un piano superiore.<sup>10</sup> Le misure corrispondono ai rinvenimenti archeologici, se confrontate con la pianta del «chantier D», in cui è stato scavato un segmento di strada costeggiato da abitazioni private. Le circa trenta abitazioni private scavate nel sito di Meskene hanno infatti una pianta concettualmente uniforme: si tratta di moduli più o meno rettangolari, costituiti da una stanza grande con accesso sulla strada, con due piccoli ambienti annessi, disposti sul lato opposto rispetto all'entrata, affiancati e non comunicanti fra loro, ma entrambi con accesso alla stanza maggiore. Come osserva J. C. Margueron, si tratta di una schema di base che può essere adattato a seconda delle condizioni circostanti, e sebbene l'idea di fondo sia analoga, nel sito non sono state rinvenute due case identiche. Il ritrovamento di vani scala in alcune abitazioni ha confermato la presenza di piani superiori, che, secondo Margueron, dovevano situarsi al di sopra dei due ambienti di minori dimensioni. Le raffigurazioni di modellini di abitazioni ritrovati ad Emar mostrano case a pianta rettangolare a sviluppo longitudinale, con apertura su uno dei lati corti e parte della casa articolata su due piani, tutti elementi rispondenti ai rinvenimenti archeologici e testuali.<sup>11</sup> Se è stato notato che i modellini non corrispondono esattamente a case reali riprodotte in piccola scala nei dettagli architettonici (localizzazione anomala delle aperture, mancanza di scale, mancanza di partizioni nello spazio interno),<sup>12</sup> essi possono rispecchiare comunque l'idea di una forma di casa tipica, pur se rivisitata e articolata con decorazioni (uccelli, serpenti, figurine femminili, cornici decorative) di valenza simbolica più che realistica.

Altre osservazioni di carattere topografico sono possibili analizzando le proprietà confinanti con le case. Innanzitutto il lato frontale degli edifici nella quasi totalità dei casi si apre su una strada; è interessante notare che rispetto alla terminologia emarita che definisce tre tipi di strada (che sono: vicoli e stradine di accesso alle case – definite dal termine locale di *huḥinnu*; strade urbane 'principali' definite dal sumerogramma SILA.DAGAL.LA, *ribītu* in accadico; e strade extra-urbane, KASKAL, *harrānu*, che veicolano anche il

<sup>10</sup> Piccole unità abitative di Nuzi avevano un'estensione analoga, 70 m<sup>2</sup> (Zaccagnini 1979: 43).

<sup>11</sup> Margueron 1976: 193-232.

<sup>12</sup> Müller 1998: 188-89.

passaggio dall'interno all'esterno dell'abitato, partendo dalle porte urbane), le case vere e proprie danno in egual misura su una via principale urbana (SILA.DAGAL.LA), 22 casi su 52 edifici, o su un vicolo, 23 su 51, mentre più raramente e presumibilmente si tratta di edifici situati al di fuori o ai margini della città, su una strada di tipo extra-urbano KASKAL, 7 volte. Il dato è interessante se considerato in relazione alle percentuali dei «ruderi», che differiscono sensibilmente. I ruderi si aprono in maniera consistentemente maggiore su vicoli, 18 volte su 33 attestazioni, contro le 7 volte delle vie principali e le 8 delle strade KASKAL. L'osservazione è da connettere con la frequenza di ubicazioni periferiche in ambito urbano, mura di cinta, fossati,<sup>13</sup> distanti da assi viari più importanti, raggiungibili invece da stradine o vicoli di accesso, segnando una comprensibile preferenza ad abbandonare o non riedificare immobili situati in aree marginali dell'abitato. È frequente inoltre che le case si collochino nei pressi di un incrocio che può essere fra via principale e vicolo (E6.10, E6.141, TSB 8, TSB 82, E6.20, TSB 37), fra strada KASKAL e vicolo (E6.8 casa 2, E6.85, E6.139) e fra via principale e strada KASKAL (TSB 54, HCCT-E.31). Quando a essere elencato su lati adiacenti è lo stesso tipo di strada possiamo ipotizzare un incrocio oppure una curva; ciò è attestato nei testi seguenti: vicolo e vicolo (E6.139), via principale e via principale (BLMJ 5, TSB 10, AuOr 5.9).

Infine, in tre tavolette, un vicolo delimita due lati contrapposti dello stesso edificio (in RE 55 e RE 80 sono i lati anteriore e posteriore, mentre in E 6.141 sono i lati destro e sinistro, poiché la porta dell'abitazione dà su una via principale), descrivendo frammenti di una eventuale maglia topografica urbana 'regolare', con assi viari paralleli; si tratta degli unici casi in cui avremmo una situazione assimilabile a quella ipotizzata dalle ricognizioni archeologiche per il promontorio NO del sito.

Se dagli atti di compravendita si ricavano informazioni preziose per la ricostruzione topografica di piccoli settori urbani, l'articolazione all'interno di una singola 'casa', intesa come proprietà familiare, può essere indagata attraverso una tipologia differente di atti giuridici, i testamenti, nei quali – nei casi in cui i beni ereditari siano costituiti da un certo numero di proprietà e in cui il nucleo familiare sia composto da più figli – il testatore specifica quale parte debba andare a quale erede.

<sup>13</sup> A questo proposito, Zaccagnini nota che: «\*kiršitu are always located in the city context but they often seem to be situated in peripheral areas of the city itself» (Zaccagnini 1992: 42).

Negli atti di compra-vendita l'esigenza è quella di specificare la collocazione dell'edificio di cui si sta trattando, quali siano le sue misure e il suo prezzo; nei testamenti lo scopo di ripartire equamente e senza possibilità di reclamo o equivoco le proprietà familiari porta a dare indicazioni più specifiche rispetto ai beni elencati, differenziando gli edifici in possesso del capo famiglia. In tre testi, in particolare, si elenca una sorta di gerarchia di case che vengono assegnate ai diversi figli di una stessa famiglia: in E6.181 si elencano una «casa grande», É-tu<sub>4</sub>GAL, assegnata al figlio maggiore (DUMU GAL),<sup>14</sup> una «casa piccola», É-tu<sub>4</sub>TUR, a quella che, dal contesto, si capisce essere in realtà la figlia maggiore, che tuttavia non può ereditare la casa principale non potendo in quanto donna godere del diritto di primogenitura,<sup>15</sup> e infine un «rudere» al figlio minore (DUMU TUR).<sup>16</sup>

Da una tale documentazione è ipotizzabile immaginare piccoli agglomerati urbani di proprietà di nuclei familiari che si articolavano in diversi edifici: una casa principale, centro della vita familiare, a cui potevano aggiungersi fabbricati con funzioni abitative e di servizio, costruiti nelle adiacenze con l'aumentare dei membri della famiglia e a seguito delle ripartizioni ereditarie,<sup>17</sup> le quali se cercavano di tutelare la proprietà della «casa grande» alla

<sup>14</sup> Cfr. anche TSBR 41, in cui si specifica che la casa principale va al figlio maggiore.

<sup>15</sup> Sulle modalità di successione ereditaria ad Emar vedi Bellotto 2000, per questo testo in particolare p. 193. Il fatto che si tratti della figlia maggiore è chiaro dal contesto, in quanto nel prosieguo della tavoletta è a lei che viene affidato il compito di maritare i suoi fratelli.

<sup>16</sup> Situazioni analoghe sono descritte in E6.176 e E6.177, in cui si fa riferimento sempre alla «casa grande», ovvero la casa principale del nucleo familiare originario, che viene assegnata anche in questi due testi al primogenito (in E6.176 ŠEŠ.GAL, fratello maggiore): nel primo caso si accenna in seguito ad altre due case non specificate in altro modo, assegnate ai figli cadetti, mentre nel secondo testo si elenca una gerarchia di fabbricati analoga a quella nominata in E6.181, in cui il «rudere» è assegnato al secondogenito e alla figlia femmina viene assegnata una «casa piccola», che in questo caso forse doveva avere un valore immobiliare inferiore rispetto «al rudere», considerando il fatto che l'asse ereditario privilegiava la discendenza maschile, essendo la famiglia di Emar di tipo patriarcale, strutturata sui principi della patrilinearità e della patrilocalità.

<sup>17</sup> Un recente studio etnoarcheologico sui villaggi dell'alta valle dell'Eufrate, nei pressi di Cafer Höyük, ha evidenziato come la ripartizione dei gruppi familiari all'interno degli agglomerati urbani sia tutt'oggi un elemento fondamentale dell'organizzazione socio-spaziale degli insediamenti, in cui il fatto che i figli costruiscano la loro abitazione nei pressi della casa paterna è una tendenza piuttosto comune, che porta i villaggi ad essere ripartiti topograficamente in veri e propri «quartieri» familiari (Aurenche, Bazin e Sadler 1997: 116-17). Come afferma Olivier Aurenche: «l'emplacement des maisons dans un village du Proche Orient actuel obéit à des impératifs stricts où les appartenances tribale, clanique ou familiale jouent un rôle prépondérant» (Aurenche 1996: 1).

linea di discendenza principale, non potevano evitare la frammentazione della proprietà originaria.<sup>18</sup> D'altronde numerosi sono i casi in cui si accenna alla proprietà collettiva di un immobile da parte dei membri della famiglia, quando nei testi si fa riferimento a edifici definiti come «proprietà dei figli di NP».

La «casa grande» era un elemento riconoscibile del paesaggio urbano: è infatti nominata tra i confinanti di una casa oggetto di vendita in TSB 57, il cui confine posteriore è «la casa principale (É GAL) di Yaši-Dagan figlio di Kapara».<sup>19</sup>

In un caso, RE 37, si fa riferimento alla ripartizione all'interno dell'unità abitativa. Si assegnano i beni familiari a tre figli: al figlio maggiore va una casa con due stanze da letto (*É-tu<sub>4</sub> qa-du 2 ur-ši*), mentre al secondogenito si assegna una sola camera con un magazzino (*É ur-šu qa-du a-bu-us-si*) e una stalla (*É.GU<sub>4</sub>.HI.A*).<sup>20</sup> Al figlio minore va una casa non meglio specificata, di cui però si indica una localizzazione («confinante con la casa di Abiya»). Le ripartizioni ereditarie dei primi due figli documentano la suddivisione delle singole unità abitative, con ambienti adibiti ad uso residenziale (*ur-šu*), ambienti adibiti a funzioni di immagazzinamento (*abussu*) e stalle per gli animali domestici (*É.GU<sub>4</sub>.HI.A*), probabilmente molto simili alle case degli odierni villaggi rurali tradizionali dell'alta valle dell'Eufrate, articolate in moduli funzionali specifici, area residenziale, area di elaborazione del cibo, e area di cottura, area di immagazzinamento delle derrate, in genere non comunicanti fra loro ma con apertura su un cortile o corridoio.<sup>21</sup> Tale tipo di casa poteva sicuramente coesistere, in ambito rurale, con case inserite in una maglia urbana più fitta, come quelle rinvenute negli scavi archeologici e assimilabili alle informazioni dagli atti di compra-vendita.

<sup>18</sup> Tale situazione è valida anche per le proprietà fondiarie, dove una parcellizzazione eccessiva dei campi portava necessariamente alla impossibilità di lavorare produttivamente un certo lotto di terreno. Una soluzione doveva essere quella di lasciare delle proprietà indivise, con proprietà comunitaria, situazione rispecchiata in tutti quei casi in cui, sia per gli edifici, sia per gli appezzamenti di terreno i proprietari sono «i figli di NP», oppure di suddividere il lotto ma lavorandolo collettivamente (per il carattere familiare della proprietà cfr. Bellotto 2000: 191-94).

<sup>19</sup> Una casa principale è attestata anche in E6.197, in cui è situata nella zona di una porta urbana (*a-na pa-ni KÁ.GAL*); E6.15; E6.34; E6.156.

<sup>20</sup> La citazione di una stalla per buoi insieme all'*abussu*, ne fa preferire la traduzione di «deposito», «magazzino», piuttosto che quella pure documentata di «stalla»: AHw = «Krippe, Stalle, Magazin(kammer)».

<sup>21</sup> Aurenche 1998: 38-42.

### I testi rinvenuti a Emar o provenienti dalle sue vicinanze

- E6 = Daniel Arnaud, *Textes sumériens et accadiens. Recherches au pays d'Aštata* (EMAR, 6), 4 voll., Paris 1985-1987.
- JCS 40 = Gary Beckman, «Three tablets from the vicinity of Emar», *Journal of Cuneiform Studies* 40 (1988), pp. 61-68.
- TSBR = Daniel Arnaud, *Textes Syriens de l'âge du Bronze Récent* (Aula Orientalis Supplementa, 1), Barcelona 1991.
- Au Or 5 = Daniel Arnaud, «La Syrie du moyen Euphrate sous le protectorat hittite: contrats de droit privé», *Aula Orientalis* 5 (1987), pp. 211-41.
- Sigrist = Marcel Sigrist, «Seven Emar tablets», in *Kinattūtu ša dārāti. Raphael Kutscher memorial volume*, ed. by A. F. Rainey et alii, Tel Aviv 1993.
- SMEA 30 = Daniel Arnaud, «Tablettes de genres divers du moyen-Euphrate», *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* 30 (1992), pp. 195-245.
- RE = Gary Beckman, *Texts from the vicinity of Emar in the collection of Jonathan Rosen*, Padova 1996.
- HCCT-E = Akito Tsukimoto, «Akkadian tablets in the Hirayama collection (I)», *Acta Sumerologica Japan* 12 (1990), pp. 177-259; «Akkadian tablets in the Hirayama collection (II)», *Acta Sumerologica Japan* 13 (1991), pp. 335-45; «Akkadian tablets in the Hirayama collection (III)», *Acta Sumerologica Japan* 14 (1992), pp. 289-310.
- BLMJ = Joan G. Westenholz, *Cuneiform inscriptions in the Collection of the Bible Land Museum Jerusalem. The Emar tablets*, Groningen 2000.

### Bibliografia

#### Arnaud 1980

Daniel Arnaud, «Traditions urbaines et influences semi-nomades à Emar, à l'âge du Bronze Récent», in *Le Moyen Euphrate, zone de contacts et d'échanges. Actes du Colloque de Strasbourg (10-12 mars 1977)*, publ. par J. C. Margueron, Strasbourg, pp. 245-64.

#### Arnaud 1995

Daniel Arnaud, «Le vocabulaire de l'héritage dans les textes Syriens du moyen-Euphrate à la fin de l'âge du Bronze Récent», *Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico* 12, pp. 21-26.

#### Aurenche 1996

Olivier Aurenche, «Famille, fortune, pouvoir et architecture domesti-

que dans le villages du proche Orient», in *Houses and Households in Ancient Mesopotamia (40 RAI, Leiden 1993)*, ed. by K. R. Veenhof, Leiden-Istanbul, pp. 1-16.

Aurenche 1998

Olivier Aurenche, «Villages d'été, villages d'hiver: un modèle peu connu d'occupation de l'espace dans la vallée de l'Euphrate (20<sup>ème</sup> siècle av. J.-C.)», in *Espace naturel, espace habité en Syrie du Nord (10<sup>e</sup>-2<sup>e</sup> millénaires av. J.-C.). Actes du colloque tenu à l'Université Laval (Québec) du 5 mai au 7 mai 1997*, publ. par M. Fortin et O. Aurenche, Québec-Lyon, pp. 35-42.

Aurenche, Bazin e Sadler 1997

Olivier Aurenche, Marcel Bazin e Serge Sadler, *Villages engloutis. Enquête ethnoarchéologique à Cafer Hüyük (vallée de l'Euphrate)*, Lyon.

Beckman 1996

Gary Beckman, «Family values on the Middle Euphrates in the Thirteen Century B.C.E. », in *Emar: the history, religion, and culture of a Syrian town in the late bronze Age*, ed. by M. Chavalas, Bethesda, pp. 57-79.

Beckman 1997

Gary Beckman, «Real property sales at Emar», in *Crossing boundaries and linking horizons: Studies in honor of Michael C. Astour on his 80<sup>th</sup> birthday*, ed. by G. Young, M. Chavalas and R. Averbek, Bethesda, pp. 95-120.

Bellotto 1995

Nicoletta Bellotto, «I LÚ.MEŠ *aḥ-hi.a* a Emar», *Altorientalische Forschungen* 22, pp. 210-28.

Bellotto 2000

Nicoletta Bellotto, «La struttura familiare a Emar: alcune osservazioni preliminari», in *Patavina Orientalia Selecta*, a cura di E. Rova, Padova, pp. 187-98.

Leemans 1988

Wilhelmus F. Leemans, «Aperçu sur les textes juridiques d'Emar», *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 31, pp. 207-42.

Margueron 1975

Jean-Claude Margueron, «Quatre campagnes de fouilles à Emar (1972-1974): un bilan provisoire», *Syria* 52, pp. 53-85.

Margueron 1977

Jean-Claude Margueron, «Un exemple d'urbanisme volontaire à l'époque du Bronze Récent en Syrie», *Kléma* 2, pp. 33-48.

Margueron 1979

Jean-Claude Margueron, «Un *hilani* à Emar», *Annales Archéologiques Arabes Syriennes* 44, pp. 153-76.

Margueron 1980

Jean-Claude Margueron, «Emar: un exemple d'implantation hittite en terre de syrienne», in *Le Moyen Euphrate, zone de contacts et d'échanges. Actes du Colloque de Strasbourg (10-12 mars 1977)*, publ. par J.-C. Margueron, Strasbourg, pp. 285-312.

Margueron 1990

Jean-Claude Margueron, «Emar: une recherche qui se prolonge», *MARI* 6, pp. 103-6.

Margueron 1992

Jean-Claude Margueron, «Emar, capital of Ashtata in the Fourteenth century BCE», *Biblical Archaeology* 58, pp. 126-38.

Margueron 1996

Jean-Claude Margueron, «Emar, a Syrian city between Anatolia, Assyria and Babylonia», in *Cultural interaction in the ancient Near East*, ed. by G. Bunnens, Louvain, pp. 77-90.

Zaccagnini 1979

Carlo Zaccagnini, *The Rural Landscape of the Land of Arraphe*, Roma.

Zaccagnini 1992

Carlo Zaccagnini, «Ceremonial Transfers of real estate at Emar and elsewhere», *Vicino Oriente* 8, n. 2, pp. 33-48.

Zaccagnini 1992

Carlo Zaccagnini, «War and famine at Emar», *Orientalia* 64, pp. 92-109.

Zaccagnini 1999

Carlo Zaccagnini, «Economic aspect of land ownership and land use in northern Mesopotamia and Syria from the late third millennium to the neo-Assyrian period», in *Urbanisation and Ownership in the Ancient Near East*, ed. by M. Hudson and B. A. Levine, Cambridge 1999.



# Scultura e scrittura: indipendenza ed integrazione del messaggio

*Davide Nadali*

## Abstract

This analysis would point out the aspects of the imperial ideology during Assurbanipal's reign: the aim is to compare the two main propagandistic expressions, the draft of the annals and the sculptural representations of the royal deeds. The interpretation and the translation of the written and visual message allows to seize both the link and the diversity of the two "cultures" in the realization and the emphasis of the king's role. We will consider only some examples of the main significant wall reliefs that combine the written and the visual propaganda.

Fin dalle prime manifestazioni artistiche su ortostati di età neo-assira (IX sec. a.C.), il rapporto tra la scultura e la scrittura è stato molto forte e stringente: accanto infatti ai lunghi registri scolpiti, che ricordano le esaltanti gesta del sovrano, si è sempre definito uno spazio occupato da una lunga iscrizione che parallelamente registrasse per iscritto le imprese belliche, venatorie e di conquista del re assiro. Si è pertanto verificato un legame di coesistenza e di complementarità tra le due forme di esaltazione e di propaganda: la fitta trama di eventi scolpiti ritrova un corrispettivo nella dettagliata descrizione degli annali.<sup>1</sup>

Questo studio si propone di trattare e di sviscerare, seppur brevemente, la modalità di espressione e di realizzazione del messaggio nelle due forme presenti sulle lastre sottolineandone le diversità, le affinità, le peculiarità ed appunto le integrazioni al fine di comprendere pienamente il significato delle

---

<sup>1</sup> Non si tratta però di una corrispondenza meccanica per cui si possa asserire che le sculture riproducano visivamente il racconto degli *Annali*: le immagini scolpite glorificano ed esaltano le azioni del sovrano, in particolare quando impegnato in azioni belliche o venatorie, sviluppando un proprio messaggio indipendente ed autonomo che segue parallelamente il resoconto degli *Annali* o la versione compatta dell'*Iscrizione Standard*, tipica dell'età di Assurnasirpal II (Matthiae 1996: 41-42).

rappresentazioni. All'interno di una medesima cultura coesistono differenti sistemi di espressione culturale: in particolare, nello studio degli ortostati assiri e delle piccole iscrizioni scolpite sulla superficie delle lastre, si può analizzare un *modus operandi* dello scultore (cultura figurativa) ed uno dello scriba (cultura scribale), accomunati da un medesimo intento che si esplica in due maniere differenti, ma complementari per la comprensione della rappresentazione. L'esplicazione e la realizzazione materiale di questi due tipi di espressione culturale, nel caso delle sculture prese in considerazione, chiariranno gli intenti dell'uno e dell'altro e il loro effettivo apporto alla dinamica ed al significato della rappresentazione.

Nella ricca ed abbondante documentazione scultorea su ortostati dell'età neo-assira, si è scelto di limitare l'analisi ad un solo sovrano, Assurbanipal (668-631 a.C. ca.), in riferimento alla rappresentazione della vittoriosa battaglia sul fiume Ulai contro gli elamiti del re Teumman.<sup>2</sup> A partire proprio dal VII sec. a.C. la lunga iscrizione, che divideva l'altezza della lastra in due maggiori registri, superiore ed inferiore, viene soppressa (fig. 1<sup>3</sup>): l'intero comparto figurativo è occupato solamente dalle rappresentazioni scultoree il cui soggetto agente, il sovrano, compare e ricompare insistentemente nella progressione narrativa delle azioni.<sup>4</sup> Gli scultori di Assurbanipal rinunciano alla presenza della lunga iscrizione divisoria preferendo, come già con il predecessore Sennacherib, brevi e puntuali didascalie (Gerardi 1988 e 1995;

<sup>2</sup> Si tratta delle celebri lastre fatte scolpire da Assurbanipal nel «Palazzo Senza Rivali» del nonno Sennacherib nella nota Sala XXXIII (Barnett, Bleibtreu e Turner 1998: pls. 289, 293, 297).

<sup>3</sup> Tutte le figure citate da qui in avanti nella relazione si trovano raccolte all'indirizzo <http://www.orientalisti.net/nadali2003.htm>. Nella versione elettronica degli Atti basta fare clic su un riferimento (in blu nel testo) ed essere collegati alla Rete per aprire nel proprio browser Internet l'immagine corrispondente.

<sup>4</sup> Proprio a partire da Sennacherib, si attua un'importante riforma artistica che rivoluziona nettamente i principi artistici finora adottati dalle botteghe di Nimrud e di Khorsabad: la lastra è occupata nella sua interezza esclusivamente dalle sculture che vengono così inserite in uno spazio decisamente e volutamente dilatato in modo che le azioni raffigurate si sviluppino secondo un modulo continuo e narrativo senza soluzione di continuità. La nuova visione «a volo d'uccello» (Matthiae 1996: 164) permette infatti di dilatare il campo figurativo con una suggestiva visione dall'alto che inserisce le singole figure protagoniste in uno scenario riccamente e dettagliatamente definito: la rappresentazione della natura e del paesaggio ove si svolgono gli eventi contestualizza visivamente i luoghi e gli scenari caratterizzando lo spazio dell'azione in maniera precisa ed inequivocabile non come semplice sfondo, ma come parte integrante del racconto contribuendo a scandire il ritmo narrativo e i momenti della rappresentazione (Mazzoni 1989: 154).

Russell 1999) che aderiscono come un'etichetta ad una precisa immagine specificando quanto scolpito e riportando ad esempio il nome della città presa d'assalto dall'esercito assiro, il nome di alcuni personaggi, la descrizione di una particolare azione, o, come nel nostro caso, il discorso diretto tra due protagonisti della battaglia.

La presenza o meno della didascalia può talvolta essere essenziale, come vedremo, per la comprensione della narrazione e della sequenza degli eventi, che, comunque, si sviluppano indipendentemente seguendo principi e canoni propri del linguaggio figurativo: tuttavia, la combinazione della didascalia, quindi di un testo scritto, con le sculture contribuisce a richiamare la nostra attenzione proprio verso quella scena e non un'altra.<sup>5</sup> Lo stesso effetto doveva essere prodotto sugli spettatori antichi, personalità importanti come dignitari, ambasciatori o alti funzionari, in grado di saper leggere e comprendere sia il significato del testo che l'importanza o la particolarità di una scena corredata da un testo (Matthiae 1996: 42). Oggi, solo grazie allo studio della scrittura e della lingua accadica assira, possiamo comprendere appieno i testi delle piccole didascalie che ci aiutano a definire i particolari di una scena già di per sé chiara e nota a prescindere dalla conoscenza del contenuto dell'iscrizione, ponendoci ad un livello di lettura della trama degli eventi superiore e più completo rispetto allo spettatore comune nell'antichità.<sup>6</sup>

Possiamo pertanto cogliere in tutta la sua interezza il messaggio trasmesso, definire un preciso ordine della disposizione delle figure, e fissare differenti gradi di lettura delle immagini.

Gli episodi principali della battaglia sul fiume Ulai della Sala XXXIII del Palazzo Sud-Ovest a Ninive (figg. 2a-b-c),<sup>7</sup> corredata da didascalie esplicative

<sup>5</sup> «Such captions are different from texts which accompany an image, in that the text may be exactly parallel or it may be amplifying, providing more information, whereas the caption tends rather to focus, getting one closer to the intended meaning – that is, it “anchors” the image» (Winter 1981: 25).

<sup>6</sup> Bisogna infatti distinguere un pubblico letterato in grado di leggere sia le lunghe iscrizioni che le brevi epigrafi da un pubblico ignorante la scrittura e la lettura dei testi. Le didascalie apposte accanto alle immagini rimangono comunque incomprensibili per chi non sa leggere, ma vengono sempre più preferite proprio per la loro diretta ed esplicita relazione con l'immagine (Winter 1981: 25; Gerardi 1988: 16).

<sup>7</sup> La scelta di prendere in esame questo ciclo scultoreo è particolarmente efficace ai fini della comparazione della scultura e dei testi scritti delle piccole didascalie. Infatti, come già ricordato, queste sculture, datate al regno di Assurbanipal, sono state scolpite per decorare una sala del Palazzo di Sennacherib: esse infatti detengono ancora, anche se è già stata in parte tralasciata l'innovativa visione «a volo d'uccello», le caratteristiche delle lastre di Sennacherib, non presentando una partizione rigida in registri («Der Frühe Assurbanaplus-Stil»,

ve e presi in esame in questa sede, sono tre, tutti riferibili a precisi momenti della battaglia.

Ad una prima analisi, la presenza della didascalia non sembrerebbe influire minimamente sul significato e sulla comprensione delle immagini scolpite, ma indubbiamente funge da polo calamitante la nostra attenzione spingendoci ad osservare principalmente quegli avvenimenti marcatamente sottolineati da un'epigrafe. La lettura delle didascalie può, in taluni casi, aiutare a capire il ritmo e la direzione della narrazione scandendo cronologicamente gli eventi nella loro naturale successione.

Uno degli esempi più significativi si trova sulla lastra 2, nel registro centrale (fig. 3): un soldato assiro armato di lancia guarda un elamita a terra già trafitto da più frecce. Al di sopra dei due protagonisti della scena campeggia una didascalia che chiude orizzontalmente il riquadro. Il soldato assiro a sinistra con la sua lunga lancia tenuta verticalmente, un albero a destra e l'epigrafe in alto definiscono una sorta di cornice artificiale alla piccola vicenda, ritagliando una metopa all'interno del flusso travolgente dell'intera battaglia. Questa miniatura scultorea di un più ampio rilievo interrompe la progressione da sinistra a destra della battaglia imponendo, in quel preciso istante e luogo, un suo ritmo diverso da quello che pervade e caratterizza l'azione circostante. L'apposizione della didascalia non fa altro che enfatizzare questa rottura con il tessuto dell'intero rilievo decretando una breve cesura che inizia e finisce nello stesso momento per poi annullarsi nella trama di tutta la vicenda: la narrazione si ferma istantaneamente per ritrarre due soldati delle opposte fazioni nell'atto quasi di dialogare. Effettivamente, ad una prima osservazione, sembra proprio che il soldato elamita a terra si rivolga al lanciere assiro alle sue spalle. La conferma ci viene data dal testo dell'epigrafe che recita: «Urtak, parente di Teumman, che era stato trafitto da una freccia, ma non era morto, si rivolse ad un soldato assiro con queste parole:

---

Nagel 1967: 27-30): la battaglia si svolge infatti liberamente nello spazio, i soldati dell'esercito assiro e della fazione avversaria combattono muovendosi da sinistra verso destra, ed i cadaveri degli elamiti e la vegetazione occupano e riempiono disordinatamente il campo di battaglia. Il flusso travolgente ed incalzante della battaglia sfocia nel fiume Ulai che taglia perpendicolarmente lo spazio scolpito: la massa di soldati assiri e dei nemici in fuga o già uccisi sul campo di battaglia, disposti apparentemente senza ordine, contribuiscono a riprodurre i momenti caotici del conflitto. L'apposizione di brevi didascalie all'interno del fitto tessuto di uomini morti e di soldati armati in corsa, proprio in questo particolarissimo esempio, contribuisce a selezionare alcuni eventi dell'intero scontro ritagliando ed evidenziando piccole scene che si isolano momentaneamente dal resto della battaglia per poi confluire nuovamente nell'interezza della rappresentazione.

«Vieni, taglia la mia testa, portala al cospetto del re, tuo signore, e gloriati di questa azione» (Russell 1999: 172; trad. dall'inglese di chi scrive).

Altre due epigrafi vengono dedicate, e non poteva essere altrimenti, all'evento principale della battaglia, l'uccisione del re elamita Teumman (lastra 3). La sorte del sovrano elamita precipita rovinosamente venendo scaraventato a terra dal suo carro: il timone si è spezzato e le zampe dei quattro cavalli scalpitano nel vuoto senza più alcun controllo (fig. 2b); il re viene tratto in salvo dal figlio verso destra, cerca di difendersi dai soldati assiri, ma viene crudelmente ucciso (fig. 2b-c); si vede un soldato assiro piegato verso il basso mentre taglia la testa al sovrano sconfitto ed un altro che raccoglie la tiara e le armi regali da portare in trionfo ad Assurbanipal (fig. 4a). Tutta questa scena altamente drammatica e tesa che si svolge nel giro di pochi e brevissimi istanti sigla il momento cruciale della battaglia, l'orgoglio del re Assurbanipal, che si gloriava della vittoria esponendo la testa del nemico sconfitto durante un banchetto nei giardini regali assieme alla regina (fig. 5). A rafforzare questa tensione sono inoltre due epigrafi che seguono parallelamente lo svolgersi degli avvenimenti cruenti: nella più piccola il re Teumman urla disperatamente al figlio di imbracciare l'arco (fig. 4b),<sup>8</sup> mentre nella seconda viene annalisticamente registrata la morte del re elamita ed il taglio della testa sua e del figlio (fig. 4a).<sup>9</sup> Le due epigrafi, poste in alto, coronano l'intera vicenda ricordando non solo nella rappresentazione della scena ma anche nelle parole la vittoriosa operazione di Assurbanipal contro i nemici elamiti e la crudele fine del loro re. Poste a lato della rispettiva immagine sigillano inesorabilmente quella scena attribuendole importanza e fama, e collocando in un climax ascendente per Assurbanipal ed il suo esercito, discendente per Teumman e suo figlio la sequenza di eventi.

L'ultimo caso di epigrafe (lastra 1) (fig. 6) apposta ad un avvenimento di guerra chiarisce in maniera inequivocabile il naturale susseguirsi della narrazione che sarebbe di difficile comprensione osservando semplicemente lo sviluppo narrativo della raffigurazione: nel registro superiore della lastra 1 è raffigurato un carro che avanza, contrariamente alla direzione dell'intera battaglia, verso sinistra; sopra un soldato assiro dal tipico elmo a punta reg-

<sup>8</sup> «Teumman, in preda alla disperazione, disse a suo figlio, «impugna l'arco»» (Russell 1999: 170; trad. dall'inglese di chi scrive).

<sup>9</sup> «Teumman, re dell'Elam, il quale era stato ferito nella battaglia, Tammaritu, suo figlio maggiore, lo prese per mano e fuggirono per mettere in salvo le loro vite. Si nascosero nel mezzo di una foresta. Con il sostegno di Assur e di Ishtar, li uccisi. Ho tagliato le loro teste l'uno di fronte all'altro» (Russell 1999: 170-71; trad. dall'inglese di chi scrive).

ge una testa mozzata di un nemico in mano, che la didascalia ci chiarisce essere quella del re elamita Teumman.<sup>10</sup> Nel naturale proseguimento della vicenda bellica la consegna della testa di Teumman sarebbe dovuta seguire all'uccisione ed alla decapitazione del nemico elamita, ma al contrario ritroviamo sulla prima lastra del ciclo l'esito di un'azione che viene ritratta solo sulla terza lastra del rilievo. In questo caso la specificazione del testo della didascalia non solo puntualizza che si tratta effettivamente della testa di Teumman, ma scandisce cronologicamente gli eventi della battaglia che, in questo caso, non seguono il naturale percorso, da sinistra verso destra, delle altre figure protagoniste dell'evento ritratto.

Le epigrafi scolpite sui rilievi seguono di pari passo la scena corrispondente ponendosi come una semplice didascalia di supporto alla rappresentazione visiva: le sculture vengono pertanto prima delle parole, che vengono apposte solo in secondo tempo e solo in riferimento a precisi eventi cui si vuol dare particolare risalto.<sup>11</sup> La narrazione della battaglia procede parallelamente su due binari: da un lato lo spettatore può ignorare le epigrafi – anche perché non è detto che sia in grado di decifrarle – ed osservare la scena facendosi guidare dal naturale svolgimento degli eventi da sinistra verso destra, e seguendo le vittoriose incursioni dei reparti dell'esercito assiro; dall'altro può isolare dal fitto tessuto della battaglia i singoli episodi sottolineati da un'epigrafe prescindendo dal resto del racconto e soffermandosi solo sui particolari: procedendo così, lo spettatore otterrà sì una visione parziale, ma non perderà i fatti salienti e decisivi volutamente enfatizzati appunto dalle didascalie per esaltare la riuscita vincente del re assiro e del suo operato. Il singolo fotogramma è accompagnato dall'epigrafe che ne estende i confini spazio-temporali dilatando con le parole l'azione concisa ritratta nello spazio ritagliato di una metopa.

La traduzione e l'interpretazione dei due modi di espressione diviene complementare per la comprensione del messaggio che scultore e scriba han-

<sup>10</sup> «Testa di Teumman, re dell'Elam, che un comune soldato del mio esercito ha tagliato nella mischia della battaglia» (Russell 1999: 171; trad. dall'inglese di chi scrive).

<sup>11</sup> Mentre in precedenza, sulle lastre di Assurnasirpal II, di Tiglat-Pileser III e di Sargon II, il testo occupava un suo spazio definito, ora il testo sopravvive in funzione dell'immagine scolpita in una perfetta simbiosi utile alla comprensione dell'evento narrato. Cambia così la maniera di esprimere e di ricordare le imprese del re: mentre prima, su un rilievo, si potevano effettivamente riconoscere e distinguere due strumenti, entrambi protagonisti, del racconto, ora il ruolo principale di trasmissione del messaggio è conferito alla scultura che occupa l'intero comparto figurativo, in cui sono ritagliate piccole didascalie concise, esclusivamente pertinenti all'immagine attigua.

no voluto trasmettere: basandosi ognuno sulle proprie regole e sui propri canoni hanno lavorato in simbiosi per uno stesso e comune intento che evidenziasse ed esaltasse le gesta del re e del suo esercito in un modulo costantemente narrativo. L'abilità da parte degli scultori di selezionare ogni volta i frammenti più significativi di una battaglia e saperli sapientemente e suggestivamente montare in un'unica azione spazio-temporale è stata assorbita dagli scribi di corte che hanno saputo racchiudere in una semplice epigrafe il racconto dell'evento in maniera concisa e suggestivamente fedele alla riproduzione scultorea.

### **Bibliografia**

Barnett, Belibtreu e Turner 1998

Richard D. Barnett, Erika Bleibtreu e Geoffrey Turner, *Sculptures from the Southwest Palace of Sennacherib at Niniveh*, London.

Gerardi 1988

Pamela Gerardi, «Epigraphs and Assyrian Palace Reliefs: The Development of the Epigraphic Texts», *Journal of Cuneiform Studies* 40, pp. 1-35.

Gerardi 1995

Pamela Gerardi, «Cartoons, Captions, and War: Neo-Assyrian Palace Reliefs», *Bulletin of the Canadian Society for Mesopotamian Studies* 30, pp. 31-36.

Matthiae 1996

Paolo Matthiae, *L'arte degli assiri*, Roma-Bari.

Mazzoni 1989

Stefania Mazzoni, «Significato e ruolo del paesaggio nei rilievi di Sennacherib», *Contributi e Materiali di Archeologia Orientale* 3, pp. 151-66.

Nagel 1967

Wolfgang Nagel, *Die assyrischen Reliefstile unter Sanherib und Assurbanaplû*, Berlin.

Russell 1999

John Malcolm Russell, *The Writing on the Wall*, Winona Lake.

Winter 1981

Irene J. Winter, «Royal rhetoric and the Development of Historical Narrative in the Neo-Assyrian Reliefs», *Studies in Visual Communication* 7, n. 2, pp. 2-38.





# Chi si librava sulle acque?

## Interpretazioni e trasformazioni di Gen 1,2

Giuseppe Regalzi

### Abstract

“And the Spirit of God was hovering upon the waters”: the sentence we read at the end of Gen 1:2 still puzzles the interpreters. What do these words exactly mean? Should the Hebrew *ruah* be translated as “wind”, or as “Spirit”? And, in any case, why is the *ruah* no more mentioned in the following verses, and is therefore apparently devoid of any role in the creation of the world?

This paper aims at tracing some of the interpretations and transformations Gen 1:2 underwent during the centuries, and at showing how the *ruah* was neither a wind nor a Spirit in the first stage of this process.

Le parole iniziali della Genesi ci informano che prima della creazione le tenebre avvolgevano l'Oceano primordiale; e un poco di quell'oscurità sembra essersi propagata al testo che ne parla. «In principio Dio creò il cielo e la terra. Prima la terra era desolata e deserta, e le tenebre ricoprivano la superficie dell'Abisso; e lo spirito di Dio si librava sulla superficie delle acque».<sup>1</sup> Il misterioso אֱלֹהִים רוּחַ, «spirito [o vento] di Dio», che troviamo nominato alla fine del v. 2, ha affaticato in modo particolare gli interpreti; ma tutta la frase di cui questo sintagma costituisce il soggetto risulta problematica: le uniche parole sicure si riducono in effetti a «sulla superficie delle acque».<sup>2</sup> Così, limitandoci agli interpreti antichi, i Settanta rendono con l'anodino καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος,<sup>3</sup> «e il vento [o lo

<sup>1</sup> Com'è noto la sintassi del primo verso della Genesi è incerta. Anche se si interpreta בְּרֵאשִׁית come uno stato costruito, è tuttavia inevitabile riconoscere nel v. 1,2 una descrizione dello stato del mondo prima della creazione. Una traduzione alternativa potrà essere dunque: «Quando Dio si accinse a creare il cielo e la terra, la terra era desolata e deserta, etc. ».

<sup>2</sup> Il testimone più antico della fine del v. 1,2 è il ms. 4QGen<sup>g</sup> di Qumran, che dovrebbe risalire alla metà del I sec. a.C. La frase vi compare per intero, e senza varianti rispetto al *textus receptus*. Nel più recente 4QGen<sup>b</sup> (50-68 d.C.) è sopravvissuto solo מִן הַפֶּתַח.

<sup>3</sup> Quasi identica, a parte qualche ebraismo in più, la versione di Aquila e Simmaco (καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπιφερόμενον ἐπὶ πρόσωπον ὑδάτων), e quella di Teodoziona (καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπιφερόμενον ἐπὶ προσώπου τοῦ ὕδατος). Le medesime parole, salvo il soggetto, sono usate dai Settanta per tradurre הַמָּיִם הַתְּהוֹמִים עַל פְּנֵי הַתְּהוֹמִים in Gen 7,18. In Is 28,15.18 e 29,6 φερομένη è il predicato di καταγίς 'turbine'; cfr. Atti 2,2: ὥσπερ φερομένης πνοῆς βλαίας.

spirito] di Dio procedeva [lett. «era portato»] sull'acqua», che riecheggia più tardi nell'«et spiritus Dei ferebatur super aquas» della Vulgata. A differenza di Girolamo, il Targum Onqelos preferisce parlare di vento: וְרוּחָא מִן קֳדָם יְיָ, «e un vento da parte di Iahvè soffiava sulla superficie delle acque»,<sup>4</sup> come Giuseppe Flavio (*Ant.* 1,27), πνεύματος δ' αὐτοῦ ἀνωθεν ἐπιθέοντος, «e un vento correndo dall'alto su di essa [*scil.* la terra]».

Anche molti fra i moderni hanno preferito vedere nel רוּחַ un vento. Quanto al verbo, che abbiamo tradotto con «si librava», la parola ebraica, מְרַחֵף, è un participio di רָחַף, da una radice presente in diverse lingue semitiche. Il verbo viene usato in Deut 32,11, dove Iahvè che conduce con sé Israele viene paragonato a un'aquila: «Come un'aquila esorta la nidiata, si libra sul pulcino, dispiega le sue ali, lo conduce, lo fa innalzare con le sue proprie penne». Ritroviamo il medesimo verbo associato alle aquile anche in ugaritico, nella Storia di Aqhat, dove la dea Anat spiega a un suo sgherro: [*'lh*] / *nšrm* . *trhpn* . *ybsr* . [*hbl* . *d*]/*iy* . *bn* . *nšrm* . *arhp* . *an*[*k*] . '*l* / *aqht* . '*dbk* . *hlmn* . '*tnm* . *qdqd* / *tltid* . '*l* . *udn*, «Sopra di lui le aquile si libreranno, aleggerà uno stormo di uccelli da preda; fra le aquile mi librerò io stessa, sopra Aqhat ti porrò: colpiscilo due volte sulla testa, tre volte sulle orecchie» (KTU 1.18 IV 19-23, cfr. 30-34).<sup>5</sup> In KTU 1.108 8-9 si legge: *w* '*nt* . *di* . '*dit* . *rhpt* / [*b šm*]*m* *rm*<*m*>, «e Anat vola, si libra / nell'alto dei cieli». Il verbo è usato largamente in siriano, per esempio per indicare gli angeli che si librano al di sopra di Maria morente. In tutti questi casi è evidente che il movimento descritto è assai limitato: più che all'uccello da preda che si innalza su una corrente di aria calda descrivendo i caratteristici cerchi, si deve pensare probabilmente al tipo di volo che un esperto descrive in questi termini: «Vari rapaci diurni (falchi, ecc.), quando spiano dall'alto la preda, danno l'impressione di mantenersi sempre nello stesso punto. Ciò avviene mediante colpi d'ala piatti e ripetuti che imprimono al corpo una spinta che uguaglia quella del vento.» (Toschi 1980: 512).

Ma un vento che si libra rappresenta, evidentemente, un ossimoro: non

<sup>4</sup> Leggermente più letterale il Targum Samaritano: וְרוּחַ אֱלֹהִים מְנַשְׁבָּה עַל אִפִּי מַיָּה. Il Targum Neofiti ha una variazione interessante: וְרוּחַ רַחֲמִין מִן קֳדָם יְיָ הוּא מְנַשְׁבָּה עַל אִפִּי מַיָּה, «e un vento di misericordia da parte di Iahvè soffiava sulla superficie delle acque» (cfr. lo Pseudo-Yonatan: וְרוּחַ רַחֲמִין מִן קֳדָם אֱלֹהִים מְנַשְׁבָּה עַל אִפִּי מַיָּה). La Pešitta ricalca invece il testo ebraico: *wrwḥh d'lh' mrhp' 'l 'py my'*.

<sup>5</sup> Anche in 1.19 I 32-33: '*l* . *bt* . *abh* . *nšrm* . *trhpn* . / *ybsr* . *hbl* . *diym*, «Sulla casa di suo padre le aquile si libravano / aleggiava uno stormo di uccelli da preda».

<sup>6</sup> Un errore per *du* (infinito assoluto)?

è un vento, è aria ferma. È vero che la Bibbia ebraica usa altrove la ben nota metafora delle «ali del vento» (Sal 18,11 = 2Sam 22,11, Os 4,19, Sal 104,3), ma il riferimento, in quel caso, è senza dubbio a un volo molto rapido. Non possiamo tuttavia pretendere dall'ebraico un'esattezza che non pretendiamo neppure dalla nostra lingua: non diciamo forse che il vento «è caduto» o «si è posato», senza prestare troppa attenzione alla logica? (Anche se in effetti non diciamo mai che il vento «si libra»...) Naturalmente, per servire a qualcosa il vento dovrà pur muoversi, prima o poi; cosa che nel nostro verso indubbiamente non fa.

Ma qual è la funzione del רוח nel racconto della creazione? Si è spesso ravvisato un parallelo con Gen 8,1, opera dello stesso autore del primo racconto della creazione: al culmine del diluvio, Dio fa passare un vento sulle acque, che cominciano a ritirarsi. Poiché il diluvio rappresenta in un certo senso un ritorno alla condizione primordiale, quando l'Oceano ricopriva completamente la terra, sembra naturale assegnare al vento di Gen 1,2 il compito analogo di scacciare le acque per far apparire la terraferma. Anche nell'Enūma eliš babilonese, che quasi certamente costituisce una delle fonti del primo racconto biblico della creazione, Marduk si serve di un vento per ridurre all'impotenza Tiamat (4,93-104), l'equivalente dell'ebraica Tehom. E in effetti, la tradizione cosmogonica ebraica conosce altrove questo ruolo del vento – o anche dell'«alito» – divino. Ritengo che si debba leggere in Gb 26,13: «Con la sua forza rende il mare una furia, con la sua intelligenza fa a pezzi Rahab; col suo soffio riduce le acque un deserto, la sua mano trafigge il serpente guizzante», dove Rahab è la controfigura ebraica della babilonese Tiamat; anche il serpente guizzante – il mitico Leviatano – è una personificazione dell'Oceano primordiale. La lotta contro i mostri del caos marino ricompare in forma demitologizzata nel passaggio del Mar Rosso: i due eventi vengono accostati in Is 51,9-10: «Non hai forse fatto a pezzi Rahab, non hai trafitto il drago? Non hai forse prosciugato il mare, le acque del grande Abisso, e non hai reso le profondità del mare una strada, perché vi passassero i redenti?». Significativamente, nel racconto dell'Esodo Dio rende asciutto il mare «con un forte vento orientale» (Es 14,21), che in Os 13,15 è uguagliato al «soffio di Iahvè» (cfr. Is 40,7).

Il רוח אלהים di Gen 1,2 è dunque l'alito divino che asciuga le acque della Tehom per far comparire la terra? In realtà, l'esame del testo porta a escluderlo recisamente. Notiamo innanzitutto che in Gen 8,1 quel che asciuga le acque del diluvio non è l'alito divino ma piuttosto un vento generico. Cosa

più importante, questo vento viene suscitato quando ce n'è bisogno, e comincia subito a far regredire la Tehom; lo stesso accade nell'attualizzazione della cosmogonia in Es 14,21. Né c'è ragione che sia altrimenti: il vento è uno strumento di cui Dio si serve al momento opportuno. Eppure in Gen 1,2 il רִיחַ è lì in attesa prima della creazione, e del tutto privo di efficacia: le acque non cominceranno a ritirarsi che nel terzo giorno. Quando poi il racconto giunge al punto cruciale, ecco che leggiamo: «Dio disse: «Si raccolgano le acque che sono sotto il cielo in un solo luogo, e compaia l'asciutto». E fu così» (1,9). Non c'è il minimo accenno a un ruolo del vento nella ritirata delle acque; in effetti, dopo il verso 1,2 il רִיחַ אֱלֹהִים non viene più nominato per nulla.

Ogni ipotesi che parta dal presupposto che sia il vento a librarsi sulle acque deve fare i conti con questa omissioni, e con l'obbligo oneroso di spiegarla, per non lasciare ozioso e immoto – e quindi in effetti assai poco ventoso – il רִיחַ אֱלֹהִים. A questo scopo, alcuni hanno voluto vedere nel nostro brano la sopravvivenza parziale di un originario, più esteso mito della creazione. Si sono invocati a questo scopo altri paralleli, questa volta con cosmogonie in cui il vento appare, come nel nostro passo, tra i costituenti primigeni del cosmo; la divergenza ideologica con la cosmogonia ebraica 'canonica' avrebbe portato a scorciare drasticamente il racconto originale, lasciando pendere isolata la menzione del vento nel v. 1,2. Eusebio di Cesarea (*Praeparatio Evangelica* 1,10,1) riferisce in questi termini della cosmogonia che Filone di Biblo esponeva nella sua *Storia Fenicia*: «Come principio di tutte le cose, egli suppone aria oscura e ventosa o un soffio di aria oscura ed un Caos tenebroso e torbido: tutto ciò sarebbe stato indefinito e per lungo tempo non avrebbe avuto limite. Ma quando – così egli dice – il vento si affezionò ai suoi propri elementi, allora si verificò una mescolanza e questa combinazione fu chiamata Pothos [Desiderio]; essa fu il principio della creazione di tutte le cose» (traduzione di Lucio Troiani, 1974: 78). Ritroviamo qui in effetti il vento e le tenebre della Genesi; e una conferma di un possibile rapporto col racconto biblico sembra venire da una sorta di doppione della cosmogonia, di nuovo con vento ed oscurità, che la *Storia Fenicia* ospitava più avanti: «Nacquero dal vento Kolpia e da una donna Baau (questo termine è reso con «notte») Aion e Protogonos, uomini mortali» (*ibidem*, 92). Senonché c'è da chiedersi in che direzione andasse il rapporto con le tradizioni bibliche: perché Kolpia sembra essere una trascrizione dell'ebraico קוֹל פִּי יְהוָה, «voce della bocca di Iahvè», mentre Baau viene in genere collegato alla parola

ebraica בְּהַר 'deserto', che troviamo proprio in Gen 1,2: se questo è vero, allora l'interpretazione data da Filone, «notte», che è estranea alla radice semitica, sembrerebbe potersi spiegare solo con la casuale contiguità, nel testo biblico, di בְּהַר e חֹשֶׁךְ 'tenebre'. È interessante notare che negli unici altri due frammenti di cosmogonie fenicie in nostro possesso, rispettivamente di Eudemo e Mochos, tramandati dal neoplatonico Damascio nel *De principibus*, ritroviamo il vento, non però come primo principio, ma bensì come semplice anello nella catena di esseri generati che si succedono nei primordi. Quanto all'oscurità, l'altro elemento primigenio secondo Filone, si ritrova solo in Eudemo, ma sotto forma di Ὀμίχλη 'nebbia', 'caligine'. Qui le affinità col racconto biblico si fanno veramente evanescenti, fino a sparire; e si consolida il sospetto che Filone, o la sua fonte, dipendano in qualche modo dalla Genesi; sempreché naturalmente le affinità rilevate non si debbano in realtà ad una banale coincidenza.<sup>7</sup>

Troppo spesso si dimentica che Filone di Biblo è vissuto tra la fine del primo e l'inizio del secondo secolo *dopo* Cristo. È vero che la sua fonte, il sacerdote Sancuniatone, precederebbe la guerra di Troia; ma questo è quello che ci racconta Filone, o quello che qualcuno gli ha raccontato. Nel periodo ellenistico-romano il racconto biblico ha chiaramente influenzato altre cosmogonie pagane: nel terzo trattato del *Corpus Hermeticum* (1,6-7), un vento «sottile e intelligente» tiene compagnia nell'Abisso alle Tenebre e all'Acqua, prima dell'avvento della Luce. Epifanio, nel *Panarion* (25,5), riporta la cosmogonia della setta gnostica dei Nicolaiti: «Esistevano Tenebre, Abisso ed Acqua; e il vento, in mezzo a questi, operò la loro divisione», dove si vede come, per non lasciare inoperoso il vento, gli gnostici fossero pronti ad attribuirgli quel ruolo di separatore degli elementi primordiali che la Genesi riservava invece a Dio.

Che cos'è, allora, il רוּחַ יְיָ, visto che l'interpretazione con «vento [o soffio] divino» incontra tante difficoltà? Sembra proprio che la traduzione alternativa, «spirito di Dio», sia da preferirsi: il concetto di «spirito» è ben distinto da quello di «soffio fisico» da cui ha avuto origine, e designa nella Bibbia ebraica una sostanza immateriale che – a quanto sembra – può all'occorrenza librarsi nell'aria. E infatti, in un testo di Qumran, 4Q521 (2,II,6), ovviamente dipendente dalla Genesi, leggiamo וְעַל עֲנוּיָם רוּחוֹ תִרְחַף, «il Signore ricercherà i pii e chiamerà i giusti per nome, e il suo spirito si librerà

<sup>7</sup> Si noti l'assenza totale nella cosmogonia della *Storia Fenicia* della massa primordiale delle acque, che tanta parte ha invece presso gli ebrei.

sui poveri, ed egli rinnoverà i fedeli con la sua forza». Ma naturalmente la scena più celebre in cui lo spirito di Dio si muove come un volatile si trova nei Vangeli: è quella in cui lo spirito discende come una colomba su Gesù appena battezzato (Mat 3,16, Mar 1,10, Luc 3,22, Gv 1,32). La presenza anche qui dell'elemento acquatico rende molto probabile un influsso di Gen 1,2 (Davies e Allison 1988: 334); ad ogni modo la colomba viene uguagliata allo Spirito anche nel Talmud (bḤag 15a) e nel Targum del Cantico dei Cantici (2,12).

Ma se, come tutto lascia credere, nel racconto della creazione si parla dello spirito di Dio, qual è la sua funzione? Nella Bibbia ebraica il רוּחַ אֱלֹהִים ispira nella grande maggioranza dei casi la profezia, inducendo un particolare stato estatico, o comunque spronando il profeta a emettere il proprio messaggio; più o meno allo stesso modo immette in giudici e re l'energia sovrumana necessaria ai loro compiti, oppure l'intelligenza negli artigiani (Es 31,3 e 35,31) o nell'uomo in genere (Gb 32,8, Pr 1,23). Ma è chiaro che in Gen 1,2 non si parla di nulla di tutto questo. Talvolta per «spirito di Dio» si intende invece la forza vitale che anima uomini e animali (Gen 6,3, Sal 104,30, Gb 27,3 33,4 34,14, cfr. Is 42,5, Gb 12,10, Qoh 12,7), e che è identica alla נְשִׁמָּה, «l'alito vitale», che Dio soffia nelle narici di Adamo (Gen 2,7).

John Milton, nel *Paradiso perduto*, dà allo spirito di Dio proprio questo valore (7,231-35):

Matter unform'd and void: Darkness profound  
Cover'd th' Abyss: but on the watrie calme  
His brooding wings the Spirit of God outspread,  
And vital vertue infus'd, and vital warmth  
Throughout the fluid Mass

Vacua e informe materia; tenebra profonda  
ricopriva l'abisso; ma sulla calma equorea  
le ali paterne distese lo spirito divino  
e forza vitale infuse, calor vitale  
per tutta la massa fluida

o, ancora più esplicitamente, rivolgendosi allo Spirito (1,17-22):

Thou from the first  
Wast present, and with mighty wings outspread

Dove-like satst brooding on the vast Abyss  
And mad'st it pregnant

Tu dal principio  
eri presente, e con le forti ali distese  
come una colomba covavi sopra l'immenso abisso,  
e lo rendesti fecondo

Questa visione, indubbiamente suggestiva, può trarre una certa legittimazione dal fatto che la radice *rhp* ha in siriano anche il significato di «covare». Al siriano doveva probabilmente rifarsi Gerolamo quando, in un passo molto noto delle *Quaestiones in Genesim* affermava: «Pro eo, quod in nostris codicibus scriptum est *ferebatur*, in hebraeo habet *marahæfeth*, quod nos appellare possumus incubabat sive confovebat, in similitudinem volucris ova calore animantis» (Lagarde 1868: 4, ll. 8-11). È probabile che la visione di Milton derivasse più o meno direttamente da questo testo.

Ma in ebraico il **רוּחַ אֱלֹהִים** non dà la vita perché infonde calore, o per qualche altra virtù fecondativa: lo spirito dà la vita perché costituisce il respiro all'interno dell'uomo o dell'animale; ed è comunque inaudito che vada ad animare l'abisso primordiale.

Col che abbiamo esaurito le possibili funzioni dello spirito di Dio; e in ogni caso – è la difficoltà che abbiamo già incontrato – dovremmo sempre spiegare perché esso, una volta nominato nel v. 1,2, non svolga più alcuna funzione apparente nel seguito del racconto.

Esiste, per converso, un elemento che non viene nominato nel prologo, e che nel seguito si dimostrerà particolarmente attivo per ben sei dei sette giorni della prima settimana della creazione. Non viene nominato, abbiamo detto, ma doveva sicuramente essere presente fin dal principio assieme all'abisso e alle tenebre; se non notiamo la sua assenza è perché in genere ce lo rappresentiamo invisibile e incorporeo. Sto parlando, naturalmente, di Dio in persona. Dove si trovava, prima di procedere alla sua opera creatrice? Dimora abitualmente in alto, ma il cielo non era ancora stato creato perché vi potesse risiedere; è allora probabile che si librasse sulle acque... Lo stesso autore del primo racconto della creazione ce lo mostra mentre sfoggia le sue capacità ascensionali in due occasioni, quando abbandona dopo un colloquio prima Abramo e poi Giacobbe: «Dio salì in alto» (Gen 17,22 e 35,13).

Ammettiamo per un attimo che in origine – non importa se in una tradizione autorevole con cui il nostro testo non poteva fare a meno di confrontar-

si, o in alternativa in una forma più antica di questo stesso racconto – fosse Dio in persona a librarsi sulle acque: divinità alata,<sup>8</sup> o magari a cavallo di un cherubino (Sal 18,11 = 2Sam 22,11), ma per la quale comunque si usava un verbo, *rhḥp*, proprio degli uccelli rapaci. La Bibbia, com'è noto, si sforza in genere di evitare gli antropomorfismi applicati alla divinità; figuriamoci gli ornitomorfismi! È molto probabile che il nostro autore, o chi per lui, avrebbe sostituito la menzione diretta di Dio con una qualche forma di perifrasi: per esempio, facendo Dio presente, sì, ma – alla lettera – in ispirito. Non diversamente, nel Sal 139,7, per significare l'onnipresenza di Iahvè, il salmista esclamava: «Dove andare lontano dal tuo spirito? Dove fuggire lontano dalla tua presenza?».

In 2Sam 12,9 il testo masoretico legge: «perché disprezzi la parola di Iahvè?»; ma l'originale ci è stato conservato dalla traduzione greca dei Settanta, col suo più diretto «perché disprezzi Iahvè?».<sup>9</sup> L'eufemismo è praticamente lo stesso che abbiamo ipotizzato per Gen 1,2. In effetti, è possibile che il nostro passo abbia subito una seconda volta un cambiamento dello stesso genere: nella Sura di Hūd del Corano (11,7) leggiamo: «È Lui che ha creato i cieli e la terra in sei giorni, mentre il suo Trono si trovava sulle acque». Se il testo non è corrotto, dobbiamo pensare che «Trono» sia stato sostituito a «Spirito» per evitare quello che poteva essere interpretato come un riferimento allo Spirito Santo, sgradito a dei monoteisti intransigenti.

C'è del pathos efficace nell'immagine di Dio che si libra sull'Oceano primordiale ancora immerso nelle tenebre, apprestandosi a iniziare la propria opera; che questa immagine si trovi all'origine del nostro passo rimane naturalmente un'ipotesi non provata, e tuttavia, credo, non del tutto improbabile.

## Bibliografia

Davies e Allison 1988

W. D. Davies e Dale C. Allison, Jr., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew* (The International Critical Commentary), 3 vols., Edinburgh, Clark, 1988.

<sup>8</sup> Non è impossibile che ci sia una connessione col tema della colomba che vola sulle Grandi Acque di cui scrive Chiara Peri, 2002: 17.

<sup>9</sup> Anche al v. 14 (inserzione di רַבֵּר), cfr. McCarter 1986: 59.



Lagarde 1868

*Hieronymi Quaestiones Hebraicae in libro Geneseos*, e recognitione Pauli de Lagarde, Lipsiae, Teubner.

McCarter 1986

P. Kyle McCarter, *Textual Criticism: Recovering the Text of the Hebrew Bible* (Guides to Biblical Scholarship: Old Testament Guides), Philadelphia, Fortress Press.

Peri 2002

Chiara Peri, «Tra mare e deserto: il viaggio di Giona», *Materia Giudaica* 7 (2002), pp. 14-23.

Toschi 1980

Augusto Toschi, «Uccelli», in *Enciclopedia della scienza e della tecnica*, 7<sup>a</sup> ed., 15 voll., Milano, Mondadori, vol. XII pp. 504-21.

Troiani 1974

Lucio Troiani, *L'opera storiografica di Filone da Byblos* (Biblioteca degli studi classici e orientali, 1), Pisa, Goliardica.



## La crisi e la scrittura del passato: analogie fra Atene e Gerusalemme

Massimo Gargiulo

### Abstract

The political crisis produced in Athens and Jerusalem similar cultural reactions: both tried to strengthen their identity (re)writing their history since the beginning by the redaction of detailed, but often artificial, genealogies. But also in the wider project of the so called Deuteronomistic history and its parallel Books of Chronicles we can find some links with the great Greek historiography of the 5th century, of which some examples are given.

Con l'intenzione di seguire il tema prescelto per questo incontro, ho voluto prendere in esame una questione che, almeno in parte, ha una storia iniziata molti secoli fa. Cicerone (*De legibus* 1, 5) definì Erodoto *pater historiae*, affermando così una tradizione che da allora è rimasta ben radicata nella cultura occidentale. Uno dei colpi che essa subì fin dall'antichità le venne nel momento in cui l'Occidente, prima per le conseguenze prodotte dalle conquiste di Alessandro e poi per l'affermarsi del Cristianesimo, diede inizio alla sintesi tra la cultura propria e quella giudaico-cristiana che è alla base della sua civiltà. Allora prese l'avvio anche quella particolare rivalità che sembrava riprodurre l'ideale greco del «primo scopritore», per la quale soprattutto il mondo giudaico e quello cristiano rivendicavano la maggiore antichità delle proprie istituzioni e tradizioni. Ciò metteva evidentemente in gioco anche la paternità erodotea della storiografia, se era vero che gli scritti biblici vantavano un'età assai più veneranda. Per certi aspetti potremmo dire che tale situazione non sia del tutto risolta: tuttora spesso gli studiosi delle tradizioni veterotestamentarie mostrano una certa diffidenza nell'accostamento con le grandi opere storiografiche greche. Tuttavia non sono mancati tentativi in questo senso, dei quali è sufficiente fornire soltanto alcuni esempi.<sup>1</sup> Garbini (2001a) ricorda come il termine utilizzato dagli Israeliti del post-esilio per

---

<sup>1</sup> Oltre a questi, da ultimo, J. W. Wesseliuss 2002.

indicare la storia, *tolēdot* ‘generazioni’, sia un calco del greco *genealogikà*, il titolo delle opere di Ecateo ed Acusilao; inoltre come il grande disegno storico ebraico che abbracciava le vicende a partire dalla creazione dell’Universo si inserisse nel quadro della storiografia orientale prodotta in età ellenistica. Flemming (1997) ha sostenuto che l’elemento tragico, comune ad Erodoto ed al Deuteronomista, presuppone un’influenza della tradizione letteraria ellenistica sulla storiografia biblica. Di recente è tornato sull’argomento Marco Nobile (2000), affermando che la storia di grande respiro che va da Genesi a 2Re chiama in causa un criterio storiografico rilevabile in Erodoto: la narrazione come progetto, carattere assente dalle tradizioni mesopotamiche o ittite. Van Seters (1983, in particolare 51-54) ha evidenziato infine tutta una serie di elementi comuni. Naturalmente si sono avute prese di posizione di senso contrario. Momigliano (1979) ad esempio, pur segnalando altrove (1984) il debito che Daniele ha nei confronti degli storici greci per l’applicazione dello schema quadripartito delle età alla nozione politica degli imperi mondiali, ha evidenziato quelle che per lui sono quattro differenze fra storici biblici e classici per quanto concerne il tempo, e cioè: il fatto che la Bibbia contenga una narrazione continua dalla creazione del mondo è unico rispetto alle sezioni limitate delle comuni storie classiche;<sup>2</sup> gli ebrei non fecero uso dell’attendibilità per selezionare gli eventi; avevano il dovere religioso di ricordare il passato; tra storia e profezia vi fu una collaborazione che non abbiamo invece in Grecia tra storia e filosofia.

Io vorrei proporre alcuni spunti, ciascuno dei quali meriterebbe un diverso approfondimento rispetto a quello che qui si può fare, sulla possibilità che sussistano tra storiografia greca e storiografia biblica delle analogie, affrontando essenzialmente tre aspetti: l’utilizzo del genere genealogico come risposta ad un momento di crisi, l’utilizzo delle fonti, l’utilizzo della storia per fini politici. Credo infatti che, anche qualora non fosse possibile individuare relazioni storiche fra loro, tali analogie possano contribuire a spiegare fatti interni a ciascuna. Del resto la ricerca di influssi subiti dall’esterno da parte degli scrittori di storia dell’Antico Testamento, è suggerita dal carattere unico che il loro prodotto assume all’interno della produzione letteraria del Vicino Oriente Antico.

Possiamo quindi prendere le mosse dalle genealogie.<sup>3</sup> È già stato notato da alcuni studiosi (ad es. Garbini 2001a e Nobile 2000) come la loro presen-

<sup>2</sup> Questa idea è ripresa da F. Hartog (1997).

<sup>3</sup> Non mi è stato possibile consultare Knoppers 2001.

za nell'Antico Testamento possa derivare dall'influsso delle omonime opere greche, del tipo di quelle composte da Ecateo di Mileto. Vorrei procedere oltre su questa strada. Nicolai (1997) ha ribadito come l'opera genealogica di Ecateo nascesse in un contesto all'interno del quale l'aristocrazia della Ionia vedeva in pericolo non soltanto il suo predominio, ma la sua stessa identità: egli tentava di porre ordine nell'intricato mondo tradizionale da cui ricercavano una propria legittimazione le aristocrazie. Tra le conseguenze, vi era che egli non poteva prescindere dal presupposto della storia eroica di cui trattava, «il commercio tra dèi e uomini» (Mazzarino 1965: 77). La genealogia non aveva cioè un valore erudito, ma poggiava su interessi concreti. Il genealogista migliore era quello che conosceva più nomi e sapeva chiedersi da dove traessero origine: passava così dai toponimi agli eponimi, dall'etimologia all'eziologia.<sup>4</sup> La vitalità del genere non si esaurì comunque nella risposta alla crisi delle aristocrazie. Per quanto ciò possa apparire estraneo al nostro gusto, la ricostruzione genealogica, il dato eziologico, esercitavano fascino sul pubblico antico. Questo prova la notizia del sofista Ippia di Elide (V sec.) secondo la quale gli Spartani amavano ascoltare le genealogie e le fondazioni delle città che egli recitava. La crisi, per quanto concerne la scrittura della storia, si trasformò: non erano più soltanto le aristocrazie della Ionia a cercare una legittimazione di sé. Atene uscì pesantemente sconfitta dalla guerra narrata da Tuciddide: alla città del V sec. succede «una città disfatta ... nostalgica di un passato di grandezza, e molto interessata ad idealizzarlo ... un passato *ad hoc* in cui, su una trama già quasi fissata, ogni oratore apporterà qualche modifica in funzione del proprio progetto politico ... Tutti sono alla ricerca di un'introvabile «Costituzione degli antenati»» (Hartog 1997: 975). Ma non ci si fermava di fronte al fatto che tali documenti fossero introvabili. Era frequente nelle assemblee la citazione di decreti fatti risalire a grandi personaggi del passato: ebbene, Habicht (1961) ha dimostrato che spesso si trattava di falsi contemporanei. Si pensi ad esempio al cosiddetto Decreto di Temistocle, risalente al IV sec. a.C., ma che si pretendeva del 480, o alle tradizioni sulle guerre di indipendenza messeniche, rilette epicamente nel IV sec. (Hornblower 1996). È il momento in cui diverse città fissano pubblicamente la propria genealogia, inserendo spesso nell'epigrafe, tutte in una volta, liste che coprivano l'arco di alcuni secoli precedenti. È chiaramente il primo passo verso l'affermazione nel IV sec. della storia locale; ad Atene ogni autore di questo genere riprendeva la storia a partire dal mitico Cecro-

---

<sup>4</sup> Cfr. Hartog 1997.

pe: di essa Jacoby (1949: 131-32) ha evidenziato la funzionalità come arma politica nella lotta fra i partiti. Questo modello sembra avvicinarsi più di altri alla storia universale biblica: essa è sì, come afferma Momigliano vedendo in ciò una differenza rispetto alla storiografia greca, un racconto a partire dalla creazione, ma è pur sempre limitata al popolo Israele ed alla sua città Gerusalemme. Quando si considerino le genealogie bibliche, si possono cogliere non pochi punti di contatto con quanto abbiamo appena detto, sia per le modalità che per gli scopi. L'Antico Testamento ricostruisce il passato più lontano attraverso lo sviluppo di genealogie con digressioni aneddotiche o folcloristiche (Van Seters 1983: 51), spesso di natura eziologica. Tale passato viene collegato senza interruzione al periodo propriamente storico attraverso una solida impalcatura cronologica, di modo che è possibile seguire le vicende del popolo dal primo uomo, in piena età di commercio col divino, all'ultimo re della dinastia davidica. In questo schema risulta evidente l'utilità delle genealogie nel creare una linea continua: il risultato è l'individuazione esatta del popolo Israele e dei ruoli che ogni sua componente deve svolgere nella comunità. Questo dato svela le finalità di sistematizzazione connesse con tale operazione storiografica e fa pensare al primo grande momento in cui iniziarono ad essere formate le tradizioni bibliche, l'esilio babilonese. Di fronte alla crisi occorreva dare diverse risposte: innanzitutto un perché, basato sulla rilettura degli eventi trascorsi; quindi una conferma della propria identità, messa in pericolo dalla conquista; in terzo luogo, passato il rischio dell'estinzione definitiva, la legittimazione del nuovo ordine creato. Dal momento che diversi momenti simili a quello dell'esilio, seppure verificatisi anche soltanto sul versante interno, occorsero nelle vicende di Giuda, è presumibile che questo schema di risposte, che assunse per l'esilio babilonese un valore fondante ed archetipico, venisse ripreso ed attualizzato. Nel periodo di permanenza in Babilonia gli intellettuali giudei poterono confrontarsi con le opere prodotte in Mesopotamia ed iniziare a scrivere un proprio racconto storico: come nel resto del Vicino Oriente<sup>5</sup> le fonti dovevano essere di ambiente palatino e quindi questa prima storiografia di argomento monarchico. Gli eventi successivi al ritorno posero poi gli esiliati di fronte a nuovi problemi; si disputava su chi fosse il vero Israele, su chi avesse diritto alla proprietà della terra e su chi dovesse detenere il potere. Le vicende condussero infine all'affermazione del sacerdozio, il quale iniziò il lavoro sulle tradizioni per rifondare, dopo la crisi, lo stato e la sua storia, ricreando, come avveniva ad Atene,

---

<sup>5</sup> Da ultimo su questo Abusch 2001.

un passato ideologizzato. Le genealogie avevano la funzione di riaffermare l'identità del popolo Israele inserendola in un preciso contesto geografico. Al contempo esse potevano essere utilizzate nella lotta tra le fazioni: basti pensare alle liste sacerdotali di 1Cr 5-6 che rispondono alla necessità di stabilire in modo inequivocabile la legittimità della linea aronide nell'amministrazione del Tempio, senza essere in realtà una registrazione completa ed autentica dei sacerdoti del periodo monarchico (Japhet 1993: 151-52). In prima istanza la genealogia serviva quindi a riaffermare il diritto di chi la componeva, come per le aristocrazie ioniche. Ne scaturisce lo scarso valore storico: il passato era idealizzato come avveniva nelle città greche che inventavano la costituzione degli antenati; allo stesso modo gli autori biblici costruivano la costituzione patria data dall'evolversi storico del rapporto che legava il popolo a Yhwh. Ricorrevano in questo anche a citazioni di documenti ufficiali inventati: l'«Editto di Ciro» o le «Lettere dei Re», opere letterarie con la pretesa che conservassero testi ufficiali (Garbini 2001b: 90-91), ripetevano le stesse falsificazioni dell'Editto di Temistocle. L'andamento delle loro genealogie inoltre non impediva che ad esse fosse connesso il gusto per la curiosità narrativa che rendeva il genere gradito anche agli Spartani. Affinità esistono pure sul piano formale. Si è detto di come il genealogista greco mostrasse la sua bravura nel saper ricollegare nomi a fatti, personaggi, luoghi, con un costante interesse eziologico; esso è all'opera anche nella Bibbia, in modo evidente per i personaggi assurti al rango di eponimi e per i toponimi. Tutte queste somiglianze inducono a porsi la domanda se esse possano risalire ad un influsso diretto. Van Seters (1983) pensa ad una vasta area di contatti fra Mediterraneo e Vicino Oriente, attraverso la mediazione fenicia, in forza della quale i Greci stessi poterono attingere alle tradizioni orientali, come proverebbero diversi temi della poesia esiodea; i Greci poterono altresì apprendere l'uso delle liste reali. Allo stesso modo Garbini (1986) suggerisce la mediazione filistea come ponte tra le genealogie greco-anatoliche e quelle ebraiche. In quest'ottica quindi non avrebbe molto senso parlare di influenza delle genealogie greche sul fare storico biblico. Ma l'inserimento di questi schemi genealogici all'interno di *corpora* storiografici di ampio respiro, o anche lo sviluppo di questi a partire da dati genealogici, con l'evidente funzione di legittimazione del soggetto storico stesso in risposta ad uno stato di crisi, fa piuttosto pensare ad un contatto diretto.

Per iniziare la parte relativa all'utilizzo delle fonti, prenderò le mosse da un giudizio di Momigliano (1984b: 22 e 25), secondo il quale per gli autori

della Bibbia la regola non era registrare versioni differenti di uno stesso avvenimento, contrariamente allo storico greco che riteneva parte del suo lavoro raccogliere e classificarle in funzione della loro verosimiglianza.<sup>6</sup> In questo un ruolo essenziale giocò la scrittura, discrimine tra mito e storia, che non tollerava le discrepanze della tradizione. Proprio la scrittura infatti avrebbe creato la responsabilità dell'autore (Desideri 1996: 967), il quale si faceva così in prima persona principio di autorità del testo. Nel momento cioè in cui Ecateo o Erodoto affermavano di operare un lavoro critico nei confronti del materiale a loro disposizione, ponevano sé stessi e la propria ricerca come garanzia del racconto. Da questo punto di vista sembrerebbe di trovarsi perciò quanto mai lontani da una storiografia come quella biblica che preservava costantemente nell'anonimato la figura dell'autore. A ben guardare però qui l'ottica è semplicemente spostata: il principio di autorità viene fatto risiedere nel libro in sé che, semplicemente in quanto tale, assolve alla funzione di preservare, con un valore normativo, le tradizioni del passato. Qui si apre pertanto il problema di come valutare il complesso di tradizioni che compaiono l'una affianco all'altra, a volte contraddicendosi, nella Bibbia. La critica su questo, in una varietà di formulazioni, ha raggiunto un accordo di massima: la forma finale del testo risale all'opera non di un autore, bensì di un redattore (ad es. Van Seters 1983: 41). Questi avrebbe realizzato un'operazione di cucitura di una serie di materiali diversi, molti dei quali assai antichi. Mi sembra invece che, qualora si tenga a mente lo spostamento del principio di autorità dallo scrittore allo scritto di cui ho parlato, l'utilizzo delle fonti da parte degli storici greci possa aiutarci a comprendere quello degli storici biblici. Erodoto (Asheri 1988: XXVII sgg. e XXXIII sgg.) in alcuni casi cita una o più fonti, ad esempio: «Questa è la più degna di fede delle versioni, ma va riferita anche l'altra» (III, 9, 2). In tale procedimento Asheri vede la mentalità caratteristica di chi ha a che fare con tradizioni prevalentemente orali: sopravvalutare le fonti scritte equivarrebbe a supporre l'esistenza di altri Erodoti prima di Erodoto ed a considerare la sua opera come un saggio di compilazione eclettica da biblioteca. Senza entrare qui nel problema dell'ascolto delle fonti orali da parte dello storico, mi sembra molto interessante la seconda parte del giudizio di Asheri: il fatto che un'opera preservi l'una accanto all'altra versioni differenti di un fatto non implica che essa non possa risalire ad un autore. Cioè, e questo è un dato ben messo in evidenza recentemente da Catastini (2001), nessuno chiamerebbe Erodoto redattore, come

---

<sup>6</sup> Si veda anche Hartog 1997.



è invece indicato lo storico biblico, per il semplice fatto che egli registra più versioni relative ad un medesimo dato. La vera differenza è che lo storico greco, scrivendo in prima persona, dà conto di ciò, essendo lui che dà autorità al proprio testo; nella Bibbia è autorevole il testo in sé e non c'è quindi spazio per un autore che dica: «Di David gli uni dicono che fosse un suonatore di cetra, gli altri che fosse un pastore». Questa analogia, se difficilmente ci consente di individuare un'influenza diretta della storiografia greca, ci permette tuttavia di offrire un argomento in più ad una tesi che fra gli studiosi italiani si va ormai affermando (per la prima volta Sacchi 1987; vd. anche Garbini 2001a e Catastini 2001): l'esistenza di un autore che compose l'opera continua da Genesi a 2Re; il modello erodoteo di giustapposizione di più versioni può aiutare a superare lo stallo prodotto negli studi biblici dalla critica delle fonti. Riguardo ad esse vi sono del resto altri elementi di affinità con Erodoto: spesso quelle da lui citate sono fittizie; ebbene, Garbini ha dimostrato (1981) che le fonti citate nei libri biblici non corrispondevano a quelle che avevano a disposizione effettivamente gli autori. Allo stesso modo Erodoto in alcuni casi utilizza come fonti anche elementi tipici della tradizione orale, come i proverbi, ed attorno ad essi costruisce delle storie; di nuovo è un procedimento storiografico di cui troviamo degli esempi anche nell'Antico Testamento, come provano gli episodi della vita del re Saul che ruotano attorno al famoso detto: «È anche Saul fra i profeti?».

L'ultima riflessione deve partire da una caratteristica della storiografia biblica che in più di un caso ha indotto gli studiosi a guardare al modello greco; la narrazione veterotestamentaria è più lunga ed articolata di qualsiasi altro testo del Vicino Oriente e, al di là delle discrepanze di cui si è detto, permette di cogliere una *ratio* unitaria che ha guidato la sua composizione fornendo una chiave interpretativa dei fatti presentati come storici. Per il complesso che va da Genesi a 2Re tale filo conduttore consiste essenzialmente nel rapporto di fedeltà osservata o tradita nei confronti del dio nazionale Yhwh. A me sembra però che una lettura meramente teologica non renda giustizia all'ideologia complessiva dello storico biblico. La sua opera tratta il proprio soggetto principale, Israele, non semplicemente come ente morale, ma anche come ente politico. Ne segue infatti tutte le tappe istituzionali dal clan familiare allo stato monarchico esercitando su questo aspetto una critica serrata. La forma politica prescelta dal popolo ha rilevanza sulla sua sorte storica, poiché da essa dipende anche la relazione stabilita con Yhwh. Esempio è in questo la durissima critica della scelta della monarchia in 1Sam 8 (per il qua-

le Dinkelaker 1998 suggerisce un influsso di Platone): scegliere un re terreno vuol dire rifiutare la regalità divina e pagarne tutte le conseguenze (*contra*, ad es., Sacchi 1987, secondo il quale la condanna riguarda il solo Saul). Ma proprio il momento dell'instaurazione monarchica mostra come anche altre forme istituzionali nascondessero vizi: Israele decide di farsi un re perché l'istituto della giudicatura si è ormai corrotto ed è giunto il momento di guardare alle altre nazioni; si vede qui il ruolo del popolo quale massa poco lungimirante in ambito politico e soprattutto incontrollabile, come mostreranno le occasioni in cui peccherà Saul (il quale, sia detto per inciso, ripete in modo identico la morte dell'eroe greco Aiace). L'idea che l'autore pare avanzare è che gli ordinamenti umani, dalla giudicatura alla monarchia, passando per il rischio connesso alle masse popolari, siano tutti destinati a fallire. Persino David, modello dei re futuri, fa chiedere al lettore come potesse essere figura esemplare un capo assassino e traditore. La soluzione implicita era la teocrazia, realizzabile sulla terra evidentemente soltanto attraverso un regime ierocratico. Una visione politica così critica ed avanzata costituisce un tratto piuttosto unico nel Vicino Oriente, ove la storiografia era il più delle volte la voce di propaganda del potere. Essa richiama piuttosto la riflessione filosofica greca, tesa, fino a quando le condizioni storiche favorirono una simile indagine, allo studio delle diverse forme costituzionali ed all'individuazione della migliore fra di esse. Questo dibattito non rimase confinato ai filosofi: Erodoto nel libro III (80-82) riferisce il dialogo avvenuto alla corte persiana tra i cospiratori sostenitori rispettivamente della monarchia, dell'oligarchia e della democrazia. Le parole di Otane contro la monarchia trovano paralleli interessanti nella Bibbia: egli afferma che la colpa più grave del re (80, 5) è che sovverte le usanze patrie, violenta le donne e manda a morte senza giudizio; in Deut 17,14-17, un testo che gli studiosi ricollegano a quello citato dell'istituzione della monarchia, 1Sam 8, è detto che il re non dovrà essere uno straniero e che, oltre ai cavalli, non dovrà avere troppe donne. Un re cioè vicino a quello che sovverte i costumi patri e violenta le donne del brano erodoteo.<sup>7</sup> Si può pensare di essere di fronte a motivi comuni di polemica contro il potere, presenti nei circoli profetici israelitici già prima della riflessione greca. Ma di nuovo mi sembra che vi sia di più che una semplice affinità tematica. Nella Bibbia non c'è una generica condanna della mo-

---

<sup>7</sup> Quando poi Otane, messo in minoranza, si arrende alla necessità di un re, elenca tra le possibili modalità di scelta l'estrazione a sorte o la designazione da parte della moltitudine; modalità che ricordano quelle comprese nell'elezione di Saul.

narchia, ma la storicizzazione del confronto critico tra le diverse possibilità di ordinamento istituzionale con la riflessione sulla loro degenerazione: essa non credo possa prescindere dal dibattito politico-filosofico greco, espresso in più di un genere letterario.

Per terminare, possiamo tornare al quesito iniziale sulla paternità del fare storiografico. Sembra di poter concludere che è condivisibile il giudizio secondo il quale i Greci non inventarono la storia, ma lo storico che dà conto in prima persona degli eventi narrati nella sua opera. Quanto alla Bibbia, il suo primato è forse l'invenzione dello storico nascosto, il creatore anonimo di un'opera volutamente presentata come nata e legittimata in sé stessa.

## Bibliografia

Abush 2001

*Proceedings of the XLV<sup>e</sup> Rencontre Assyriologique Internationale, Part I: Historiography in the Cuneiform World*, ed. by Tzvi Abusch *et alii*, Bethesda (MD).

Asheri 1988

David Asheri, *Erodoto. Le Storie Libro I* (Scrittori greci e latini), Milano.

Catastini 2001

Alessandro Catastini, «L'attribuzione letteraria degli scritti biblici», *Materia Giudaica* 6, pp. 16-27.

Desideri 1996

Paolo Desideri, «Scrivere gli eventi storici», in *I Greci, I*, a cura di Salvatore Settis, Torino, pp. 955-1013.

Dinkelaker 1998

V. Dinkelaker, «Die Tyrannis im biblischen Verfassungsdenken», *Dielheimer Blätter zur Archäologie und Textüberlieferung* 29, pp. 99-138.

Flemming 1997

A. J. Nielsen Flemming, *The Tragedy in History: Herodotus and the Deuteronomistic History* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, 251), Sheffield.

Garbini 1981

Giovanni Garbini, «Le fonti citate nel <Libro dei re>», *Henoch* 3, pp. 26-46.

Garbini 1986

Giovanni Garbini, «Abramo fra i Caldei di Nabonedo», in *La storiografia della Bibbia. Atti della XXVIII Settimana Biblica*, Bologna.

Garbini 2001a

Giovanni Garbini, «La storiografia nell'Antico Testamento», in *Storia della Scienza*, Roma, voce *Il Vicino Oriente Antico*, par. 4., pp. 306-12.

Garbini 2001b

Giovanni Garbini, *Il ritorno dall'esilio babilonese*, Brescia.

Habicht 1961

Christian Habicht, «Falsche Urkunden zur Geschichte Athens im Zeitalter der Perserkriege», *Hermes* 59, pp. 1-35.

Hartog 1997

François Hartog, «La storiografia fra passato e presente», in *I Greci, II.2*, a cura di Salvatore Settis, Torino, pp. 959-81.

Hornblower 1996

Simon Hornblower, «Introduction», in *Greek Historiography*, ed. by Simon Hornblower, Oxford, pp. 1-72.

Jacoby 1949

Felix Jacoby, *Atthis. The Local Chronicles of Ancient Athens*, Oxford.

Japhet 1993

Sara Japhet, *I & II Chronicles* (Old Testament Library), London.

Knoppers 2001

Gerald Neil Knoppers, «The Davidic Genealogy in Chronicles: Some Contextual Considerations from the Ancient Mediterranean World», *Transeuphratène* 22, pp. 35-50.

Mazzarino 1965

Santo Mazzarino, *Il pensiero storico classico, I*, Bari.

Momigliano 1979

Arnaldo Momigliano, «Il tempo nella storiografia antica», in *La storiografia greca*, a cura di D. Musti, Roma-Bari, pp. 73-90; già «Time in Ancient Historiography», in AA.VV., *History and the Concept of Time* (History and Theory, Beiheft 6), Middletown (CT), 1966, pp. 1-23, poi in Arnaldo Momigliano, *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1969, pp. 13-41.

Momigliano 1984a

Arnaldo Momigliano, «The Origins of Universal History», in *Settimo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, pp.

77-103; già in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* s. III, vol. 12, fasc. 2 (1982), pp. 533-60.

Momigliano 1984b

Arnaldo Momigliano, *Sui fondamenti della storia antica*, Torino.

Nicolai 1997

Roberto Nicolai, «*Pater semper incertus*. Appunti su Ecateo», *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 56, n. 2, pp. 143-64.

Nobile 2000

Marco Nobile, «Possibili incidenze o influssi della storiografia greca sulla storiografia veterotestamentaria (Genesi - 2 Re)», in *Studi sul Vicino Oriente Antico dedicati alla memoria di Luigi Cagni*, a cura di Simonetta Graziani, Napoli, vol. IV pp. 1893-924.

Sacchi 1987

Paolo Sacchi, «Il più antico storico d'Israele: un'ipotesi di lavoro», in *Le origini d'Israele*, Roma, pp. 65-86.

Van Seters 1983

John Van Seters, *In Search of History*, New Haven and London.

Wesselius 2002

Jan Wim Wesselius, *The Origin of the History of Israel. Herodotus' Histories as Blueprint for the First Books of the Bible* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, 345), Sheffield.



# Sul culto di Demetra nella Sardegna punica

Giuseppe Garbati

## Abstract

The diffusion of cults addressed to the earth fertility represents one of the most distinctive aspects of the Sardinian rural landscape during the Hellenistic Age. Between the 4th and the 2nd century BCE, the hinterland of the greatest cities is characterized by a lot of small sanctuaries, generally constituted by sacred sources, little roofless buildings, often planned over nuragic installations and deprived of any architectural structures of monumental relief. The presence of these sacred areas is often pointed out by the distribution of the so-called *favissae*, around which the local religious life had to rotate considering the quantities, usually abundant, of terracotta offerings (anatomical *ex voto*, figurines of deities, the so-called “suffering believers”, *thymiateria* etc.).

The introduction of such devotional aspects in Sardinia has been postponed to the Carthaginian influence and, specifically, to the episode that, according to Diodorus Siculus, saw the institutional affirmation of Demetra’s cult in the Punic metropolis, after the destruction of the temple of Syracuse. After the event, that chronologically coincides, or maybe precedes, the most important period of the Carthaginian’s expansion in the island, the cult of Demetra would have followed the grain exploitation of the region. Nevertheless, even though the archaeological data seem to confirm, at least partly, a similar origin, the interpretation of the morphology of the cults themselves is really difficult as well as the possible identification of Demetra with Punic deities.

Besides, one of the most characteristic aspect, historically opposed to Diodorus’ tale, is the popular quality of this type of cults in the island. They were planned in the rural territory and practiced in areas frequented by the communities of the countryside: probably, according to these data, the cult’s organization was not administered by the state and by the public and official institutions. Another aspect, that sets difficulty of interpretation, is the chronological definition of the phenomenon. Actually it seems to be planned on historical situations matured before the 4th century: the diffusion of Demetra’s cult could be preceded by the diffusion of terracotta productions, since the 5th century, inspired to the Greek craftsmanship of Sicily.

Il paesaggio rurale della Sardegna di età ellenistica è in gran parte segnato dalla presenza di piccole aree sacre, distribuite nell’*hinterland* dei centri maggiori e diffuse in misura tale da divenire, tra il IV e il II secolo a.C., distintive della morfologia del territorio (Barreca 1986; Cecchini 1969; Tore

1989; Campus 1997; Pirredda 1994; Moscati 1993; Garbati in corso di stampa). Si tratta di decine di luoghi di culto che, di norma, sono costituiti da sacelli di piccole dimensioni, spesso a cielo aperto o impostati su precedenti insediamenti nuragici, privi di strutture architettoniche monumentali (Pirredda 1994). Non di rado, queste aree sacre sembrano ruotare principalmente, se non esclusivamente, attorno a fosse votive, contenenti depositi di offerte composti da ingenti quantità di materiale fittile.<sup>1</sup> Del tutto assente in merito è invece la documentazione epigrafica.

L'analisi tipologica e iconografica dei votivi (ex voto anatomici, statuette di fedeli, figurine di divinità femminili etc.) ha più volte portato ad assegnare l'indirizzo culturale dei complessi, e del loro ambiente di attestazione, a un ambito religioso piuttosto ampio, ricondotto a una fondamentale religiosità comune legata alla fertilità e alla guarigione.<sup>2</sup> Per taluni siti, in particolare, l'abbondante presenza di alcune categorie di terrecotte, rimandate tradizionalmente all'iconografia delle Cereri (divinità con *kalathos* e collana di semi, dea con porcellino, *kourotrophoi*, *thymiateria* a testa di *kernophoroi*), ha suggerito l'attribuzione del culto a Demetra e Kore. Gli esempi più significativi in questo senso sono il santuario rinvenuto a Terreseu di Narcao, presso Carbonia (Barreca 1983: 289-300; Barreca 1984; Moscati e Uberti 1990; Moscati 1993: 77-82) e il nuraghe Lugherras nelle vicinanze di Oristano (Taramelli 1910; Regoli 1991; Moscati 1993: 37-45), cui si aggiungono le attestazioni di Genna Maria di Villanovaforru (Sardegna interna meridionale) (Lilliu 1988 e 1990) e quelle di età tardo-repubblicana di S. Margherita di Pula (Cagliari) (Pesce 1974).<sup>3</sup>

Storicamente, le ragioni di tale attribuzione sono state rimandate all'introduzione del culto in ambiente nord-africano, avvenuta secondo Diodoro Siculo dopo il 396 a.C. (Diod. Sic. XIV, 77, 4-5):<sup>4</sup> in base a quanto riporta lo storico greco, l'episodio avrebbe trovato i presupposti nella distruzione

<sup>1</sup> Un esempio dell'articolazione e della quantità delle offerte è testimoniato dal deposito di Padria (Campus 1994).

<sup>2</sup> Sul particolare significato degli ex voto anatomici e sui c.d. «fedeli sofferenti» si vedano Campus 2001 e Garbati in corso di stampa.

<sup>3</sup> In questa sede si farà maggiore riferimento ai siti di Narcao e di Lugherras, poiché la quantità e la qualità dei dati archeologici consentono di ipotizzare, con buona approssimazione, l'indirizzo demetriaco del culto locale (soprattutto nel primo caso). Per gli altri piccoli siti, indicati in diverse opere d'insieme (Tore 1989; Cecchini 1969; Barreca 1986; Pirredda 1994), le notizie rimangono parziali, tali da non poter suggerire interpretazioni sulle divinità titolari.

<sup>4</sup> Sulla questione si veda il contributo di C. Peri in questi Atti.



del tempio siracusano ad opera del generale Imilcone e il culto, a sua volta, sarebbe stato introdotto ufficialmente come espiazione del sacrilegio e organizzato secondo rituali greci gestiti da sacerdoti ellenici residenti *in loco*, in parte coadiuvati dall'aristocrazia locale (Xella 1969).<sup>5</sup> La fortuna di cui il culto godette a Cartagine, e nel territorio controllato dalla città punica (Lipiński 1995: 374-80; Pena 1996), sarebbe dunque una delle cause della sua conseguente diffusione in Sardegna.

Ma se la documentazione archeologica insulare sembra riallacciarsi alla notizia diodorea, almeno nei suoi tratti generali, più difficile è l'individuazione delle modalità di accoglimento e dei vettori di diffusione del culto delle Cereri in ambiente sardo e, con essa, rimane a tutt'oggi problematica la comprensione degli aspetti morfologici della venerazione, nonché della sua eventuale sovrapposizione a forme religiose preesistenti.

I piccoli sacelli di Sardegna appartengono, com'è noto, a un orizzonte sociale che vede protagoniste le comunità rurali dell'isola. Già S. Pirredda, in un contributo del 1994, notava che «la povertà di queste aree sacre ... sembra riflettere le condizioni di vita, non solo economiche ma anche culturali, dei contadini 'sardi'» (Pirredda 1994: 853), divenuti, con la conquista punica, manodopera addetta alla produzione cerealicola intensiva. La religiosità cui i luoghi di culto appartengono sembra quindi di matrice popolare e contadina nella fattispecie. Del resto, la loro stessa posizione, la mancanza di strutture edilizie di una certa consistenza e l'assenza di espressioni culturali analoghe di ambiente pubblico cittadino sembrano confermare il prevalente orizzonte popolare della religiosità di questi siti, rispondente alle esigenze di gruppi che trovano nell'economia agraria, specificamente cerealicola, la loro forma di sussistenza e la loro dimensione sociale all'interno dello stato territoriale cartaginese.

La questione trova conferma nella tipologia delle terrecotte. In linea di massima, i complessi appartengono al c.d. filone 'popolare' dell'artigianato punico e tardo-punico e, in alcuni casi, le produzioni presentano adattamenti ed evoluzioni provinciali (nonostante, all'interno dei complessi, siano a volte

---

<sup>5</sup> Secondo E. Lipiński, il dato sarebbe comprovato dalla lettura di due epigrafi nord-africane: la prima interpretata come relativa al sacerdozio di Kore (CIS I, 5987, 1; Benichou-Safar 1982: 216-17 n. 49, fig. 97; Lipiński 1995: 374; Février 1957) e la seconda come una dedica a Demetra e Kore (Lipiński 1995: 375; CIS I, 177 = KAI 83). Sempre secondo Lipiński, anche in una terza iscrizione sarebbe stato utilizzato il nome delle Cereri (= 'BDKRR: «servitore delle Cereri»; Lipiński 1995: 379). Per una diversa interpretazione cf. Xella 1984.

attestati prodotti di fattura 'colta') (Campus 1997; Moscati 1993). Una delle categorie fittili più esemplificative in questo senso, e che meglio definisce tali luoghi sacri in termini demetriaci, è quella dei *thymiateria* a testa femminile, originariamente usati per bruciare aromi durante la celebrazione dei rituali (Bisi 1990; Regoli 1991: 73-83; Pena 1990, 1991 e 2000; Cherif 1991: 741-43).

D'ispirazione siceliota, questi oggetti sembrano perdere, in molti esemplari nord-africani e sardi, la loro funzione originale. Dei 731 manufatti restituiti dal nuraghe Lugherras, per esempio, meno di una decina presenta tracce di combustione (Regoli 1991: 80-83); inoltre i forellini di aerazione, fondamentali per la funzione dell'oggetto, non sono presenti su tutti i reperti, il che indica che già dalle fasi di fabbricazione una parte della produzione non viene destinata a svolgere le sue funzioni proprie. È il caso, per esempio del tipo VII della classificazione elaborata da P. Regoli per Lugherras, nel quale risulta evidente l'evoluzione dai prototipi anche nella totale assenza dei fori di aerazione, esito forse della scelta di botteghe artigiane che producono simili manufatti con destinazione santuariale di tipo essenzialmente votivo e 'popolare' (Regoli 1991: 68-71).

Sempre in ambito punico, inoltre, l'uso dei bruciaprofumi è spesso documentato in contesti alquanto diversificati; è attestato, infatti, nelle necropoli (Cartagine-Odeon; Lilibeo), in quartieri residenziali (Cartagine-Byrsa; Rosas-Gerona; El Castel) e in contesti sacri di varia destinazione (Cartagine) (Pena 1991 e 2000; Regoli 1991: 56-71 con bibliografia). Il *thymiaterion*, pertanto, sembra ricoprire spesso il valore generico di offerta, rimandabile a un ambito culturale privato: la sua pertinenza alla religiosità popolare (ma il discorso potrebbe essere allargato anche a gran parte delle statuette di divinità femminile e alla produzione votiva fittile in genere) si concretizza nell'utilizzo dell'oggetto come voto personale, non rispondente costantemente alla sua funzione specifica e al suo legame con i rituali demetriaci.<sup>6</sup>

La situazione trova precisi confronti in Nord-Africa: poco più del dieci per cento dei circa 200 *thymiateria* tunisini è segnato da tracce di bruciato, alcune delle quali rilevate su bruciaprofumi di contesto abitativo e funerario e, quindi, non rapportabili direttamente, almeno dal punto di vista pubblico, alla venerazione delle Cereri (Cherif 1997, 1991 e 1992-1993).<sup>7</sup> Sulla natura

<sup>6</sup> Sul problema dell'attribuzione dei bruciaprofumi, con funzione votiva, ad alcune divinità del mondo punico si vedano Ruiz de Ambulo 1994, Pena 2000 e Niveau de Villedary y Mariñas e Córdoba Alonso 2003 (in corso di stampa).

<sup>7</sup> Una questione analoga è stata evidenziata anche per i *thymiateria* di contesto iberico

dei luoghi di culto nord-africani, invece, si può dire ben poco. Come per la Sardegna, alcune notizie fanno riferimento a santuari rurali (Korba, Soliman) (Picard 1982-1983 e 1955; Cintas 1949-1950)<sup>8</sup> o disposti in posizione periferica rispetto al centro urbano; del tempio più noto, rilevato a Cartagine, le pubblicazioni riportano che l'area doveva essere dislocata in periferia (nelle vicinanze di Sidi Bou Said), prossima al mare e caratterizzata dalla presenza di un deposito votivo composto da terrecotte affini a quelle delle piccole aree sacre di Sardegna (A. L. Delattre 1923a e 1923b; P. Delattre 1899; Cintas 1922; Fantar 1986: 356; Picard e Picard 1968: 147; Picard 1956: 44).

Dal lato cronologico, la datazione a partire dal IV secolo di gran parte della produzione fittile sarda e nord-africana, legata nell'iconografia al culto di Demetra, sembra concordare con la notizia diodorea relativa all'episodio del 396 a.C.: la fioritura delle terrecotte andrebbe quindi a legarsi a una riforma o a un'innovazione religiosa.

Tuttavia l'affermazione dell'apporto ellenico sull'artigianato punico, segnato in parte proprio dalla produzione di statuette ispirate ai modelli sicelioti, ha i suoi presupposti già nel secolo precedente (se non nel VI), come dimostrano ampiamente i rinvenimenti di Mozia (ma anche di Cartagine e di vari siti della Sardegna) (Bisi 1966, 1968a e 1968b). In merito, A. M. Bisi ha giustamente suggerito che «le botteghe artigiane sorte in prossimità dei grandi santuari sicelioti ... esercitano un'influenza profonda, sin dal VI sec. a.C., sulla contemporanea produzione delle colonie fenicie della Sicilia nord-occidentale», tanto che «si ha ... motivo di ritenere che a Cartagine e in Sardegna gli stessi tipi coroplastici giungano per il tramite della Sicilia fenicia» (Bisi 1990: 19). Ne sono testimonianza alcune figurine moziesi a stampo di dea con *kalathos* e di dea con collana di semi di derivazione geloo-agrentina e diversi busti femminili con velo e trecce ricadenti sulle spalle di fabbrica agrentina (Bisi 1990: 20); la questione è attestata anche a Palermo, le cui necropoli hanno restituito, in particolare, *kourotrophoi* ammantate di fine VI-inizi V secolo con bambino stretto al petto che si appoggia alla spalla sinistra (Bisi 1990: 20; Tamburello 1979).

---

(Pena 2000).

<sup>8</sup> Specifichiamo, tuttavia, che i santuari di Korba e di Soliman fanno capo a un periodo più recente di quello suggerito per Narcao, Lugherras etc. (inizio I sec. d.C.), anche se le statue ivi rinvenute riproducono modelli di V e IV secolo a.C. e fanno ipotizzare una continuità di culto almeno dall'età ellenistica (cf. Lipiński 1995: 376).

Dalla Sicilia, dunque, quest'apporto si diffonde nel resto del mondo punico in parte direttamente, ma in larga misura tramite la mediazione di Cartagine attraverso il commercio di originali greci e di matrici e lo sviluppo di una produzione locale (Moscati 1993: 17-45): in Sardegna il fenomeno interessa, per esempio, la coroplastica di Tharros, nella quale si affermano la dea stante con *kalathos*, la dea con *kalathos* e braccia aperte, la dea assisa in trono e la dea con collana di semi (è da notare che la dea con braccia aperte, schematizzata in sagoma cruciforme, sarà poi distintiva del tempio di Demetra rinvenuto a Narcao) (Moscati 1993: 27-36; Acquaro, Moscati e Uberti 1975; Moscati e Uberti 1987).

L'abbondanza nel territorio sardo, dal IV secolo, delle *kourotrophoi* e dei *thymiateria*, più o meno rispondenti alle tipologie di derivazione mediate da Cartagine, avrebbe trovato antecedenti, quindi, nelle produzioni fittili di VI-V secolo ispirate all'artigianato greco-siceliota; in questo senso, la diffusione del culto di Demetra, da esse veicolato, potrebbe aver poggato su forme devozionali già in essere o, comunque, su un ambiente nel quale l'apporto greco, culturale e artistico, non doveva essere certo una novità nel generale quadro del tempo.<sup>9</sup>

In merito alle vie e ai vettori di diffusione del culto in Sardegna, la documentazione archeologica sembra impostarsi su una direzione opposta a quanto tramandato dalla notizia di Diodoro per Cartagine. L'orientamento popolare delle produzioni fittili e la natura rurale e contadina delle aree sacre, nonché della devozione in esse praticata, sono difficilmente rimandabili a decisioni formulate in ambienti istituzionali, come registrato da Diodoro per Cartagine stessa a seguito dell'episodio del 396 (e come attestato in Sardegna per altre divinità).<sup>10</sup> È possibile, piuttosto, che il fenomeno vada at-

<sup>9</sup> Attualmente è piuttosto difficile poter comprendere in quale misura, e secondo quali modalità, le statuette fittili, adottate in ambiente punico di questa fase, abbiano risposto a concezioni religiose locali; la loro diffusione nel *tofet* di Mozia, per esempio – come indicato dalla Bisi – potrebbe dipendere dall'uso delle stesse come raffigurazioni di divinità fenicio-puniche, quali Astarte prima e Tanit poi (Bisi 1990: 35); problema che del resto si pone anche per la documentazione sarda e per l'eventuale sovrapposizione e interpretazione Tanit-Demetra, tutt'ora estremamente problematica anche per siti come Lugherras (Regoli 1991: 73-83; sul problema si veda anche Chérif 1991: 743 e bibliografia alla n. 30). D'altra parte nulla esclude che, per lo meno inizialmente, la loro funzione sia stata più generica, forse finalizzata all'espressione di forme religiose legate alla protezione della prole e della famiglia (aspetto, del resto, coerente con quanto oggi noto sul *tofet*).

<sup>10</sup> Un esempio piuttosto emblematico è il culto di Sid in Sardegna, la cui affermazione

tribuito alla religiosità dei diretti fruitori, le comunità contadine insulari, in parte provenienti dal Nord-Africa.

È noto, infatti, che la coltura cerealicola rappresenta uno degli obiettivi primari della politica cartaginese in Sardegna (da ultimo Bartoloni, Bondì e Moscati 1997: 73-92). I metodi di applicazione di simili finalità si esplicano anche attraverso lo spostamento di gruppi di popolazione nord-africana nel territorio insulare e, se il fenomeno raggiunge il periodo di massima espansione nel IV-III secolo, la presenza di coloni punici è già documentata un secolo prima, anche grazie ad alcune tipologie tombali della necropoli del Tuvixeddu (Cagliari), che richiamano strutture analoghe di ambiente nord-africano (Bartoloni, Bondì e Moscati 1997: 81; Taramelli 1912). La cospicua presenza in Sardegna, da questo momento, delle comunità di genti nord-africane, potrebbe quindi legarsi alla prima fase di diffusione commerciale delle terrecotte della divinità femminile ispirate ai modelli sicelioti (mediati da Cartagine stessa) e sarebbe ulteriore indizio della formazione, già dal V secolo, di un ambiente favorevole all'accoglimento di culti agrari e fertilistici di matrice greco-siceliota.

Dal IV secolo, l'impegno cartaginese si fa poi capillare; è in questa fase che «la penetrazione raggiunge il suo massimo sviluppo geografico» (Bartoloni, Bondì e Moscati 1997: 75), come è testimoniato dalla fioritura di centri di nuova fondazione, dalla rivitalizzazione e dalla crescita di insediamenti fenici inizialmente penalizzati dall'intervento cartaginese e dalla costituzione di robuste fortificazioni nei grandi abitati «primari» della presenza fenicia (Bartoloni, Bondì e Moscati 1997: 75). Nel territorio rurale, l'incidenza dell'occupazione punica è ben documentata, fra gli altri, dal santuario di Mitza Salamu, pur non legato direttamente alla venerazione delle Cereri, che domina la parte inferiore del Campidano: «I reperti votivi paiono rivisitazioni ampiamente libere e distanti di originali punici di IV secolo a.C., a loro volta mediati da ambiente greco di Sicilia» (Bartoloni, Bondì e Moscati 1997: 85; Salvi 1990; Moscati 1991). Contemporaneamente, fiorisce la produzione di terrecotte d'ispirazione greca, che trova nei manufatti di Tharros e nei *thymiateria* di Lugherras gli esempi più significativi dell'affermata influenza ellenica nell'isola (Moscati 1993: 27-45).

Naturalmente i vettori di diffusione delle produzioni fittili non necessariamente devono coincidere con i vettori di popolamento del territorio sardo

---

sembra dipendere da scelte e riforme sacerdotali che seguono la prima occupazione punica dell'isola (AA.VV. 1969; Grottanelli 1973; Garbati 1999).

da parte di genti nord-africane, essendo legati i primi a vie mercantili che trovano in Tharros, appunto, il principale centro di svincolo e redistribuzione dei manufatti nell'isola (Moscati 1993: 27-45; Regoli 1991: 73-83); tuttavia è possibile che l'affermazione, in maniera consistente, di nuove forme religiose legate alla fertilità della terra, abbia seguito il fenomeno di popolamento e il conseguente sfruttamento agrario del territorio e abbia trovato nelle terrecotte stesse la sua forma più immediata di espressione artigianale, ispirandosi all'ambiente cartaginese di provenienza e a quello siceliota d'origine, e impostandosi inoltre su un terreno favorevole, come quello che si era venuto a creare nel V secolo. L'interesse allo sfruttamento intensivo delle risorse agrarie di Sardegna e la parallela produzione fittile locale, orientata alla fruizione popolare dei manufatti, potrebbero, pertanto, costituire lo sfondo socio-economico della distribuzione delle piccole aree sacre rurali, legate al culto delle Cereri (o più genericamente ad aspetti devozionali di tipo agrario e fertilistico) e frequentate *in primis* da comunità contadine punico-libiche e indigene.<sup>11</sup> Il dato, del resto, appare del tutto coerente con le osservazioni di P. Xella, secondo le quali fu il legame di Demetra e Kore con l'agricoltura che «ne favorì il trapianto nel suolo punico ... ; in Demeter si vide soprattutto la divinità indulgente che svela agli uomini la ricchezza e gli strumenti per ottenerla [l'agricoltura]» (Xella 1969: 225); questione che richiama, a sua volta, il carattere popolare e agrario dei rituali siracusani (Xella 1969: 223; cf. Diod. Sic. V, 4-5) da una parte e la politica economica cartaginese dall'altra.

Per quanto riguarda la morfologia dei rituali, qualche indizio è rintracciabile nella documentazione del santuario di Narcao. All'interno di un vano, incastrato nell'angolo nord-ovest del sacello, è stato rilevato, sotto le macerie del crollo del tetto, un altare di pietre circondato da ex voto fittili e coperto da ceneri e ossa combuste di suini. Nello stesso vano, al di sotto dell'altare, era custodito un deposito contenuto in una sorta di cassetta quadrangolare e

<sup>11</sup> La possibile matrice popolare e nord-africana dell'affermazione del culto di Demetra in Sardegna non esclude, però, la possibilità di un'azione culturale diretta dalla Sicilia. La ben nota partecipazione di genti sarde in alcune spedizioni militari condotte da Cartagine nell'isola (per esempio Diod. Sic. XI, 20, 4; XIV, 63, 4 e XIV, 95; Erod. VII, 165) potrebbe, infatti, essere letta in questi termini, fermo restando il carattere primario della mediazione svolta dalla maggiore colonia punica. Inoltre la frequentazione delle piccole aree sacre di Sardegna, nonché il loro legame con culti di indirizzo fertilistico, prosegue anche in età romana, senza soluzioni di continuità o cesure documentabili (Pirredda 1994; Vismara 1980).

costituito da una statuetta femminile stante, circondata da urnette con resti di sacrificio, bruciaprofumi e una lucerna a quattro becchi (Barreca 1983: 229).

La disposizione dei materiali sembra ricordare situazioni analoghe attestate in alcuni piccoli *thesmophoria* della Sicilia greca e, nella fattispecie, quelli di Bitalemi (Gela) e di Sant'Anna di Agrigento (Orlandini 1968-1969 e 1966). I due luoghi di culto, oltre a essere accomunati dalla posizione di relativo isolamento rispetto alla città, nelle vicinanze di foci di fiumi (sorgono su collinette sabbiose e argillose a poca distanza dal mare), hanno restituito attestazioni del sacrificio di porcellini e della sepoltura degli ex voto e dei pasti rituali. A Sant'Anna, in particolare, gli oggetti erano raccolti dentro cerchi di pietre, simili a piccoli *bothroi*, mentre a Bitalemi erano collocati direttamente nella sabbia a diverse profondità e fermati con frammenti di ceramica (Orlandini 1968-1969 e 1966). La particolare dislocazione degli ex voto e dei resti di suini incontrata a Narcao potrebbe dipendere, quindi, dall'espressione del carattere ctonio di Demetra, tramite l'offerta di sacrifici ed ex voto in piccoli ambienti nascosti alla vista, secondo modalità affini a quelle siceliote.

Gran parte delle piccole aree sacre della Sardegna di IV-II secolo, inoltre, si impostano su più antichi insediamenti nuragici, nelle immediate vicinanze di pozzi di acqua sorgiva; carattere che trova il suo principale riscontro di nuovo a Narcao. In più di un'occasione è stato proposto che tale sovrapposizione sia dipesa da una continuità d'uso sottesa a una continuità culturale, tanto da postulare la venerazione di una divinità nuragica della natura feconda, interpretata poi come Demetra (Barreca 1983: 299). Le testimonianze archeologiche, tuttavia, non confermano a tutt'oggi la diffusione di culti di indirizzo agrario in età nuragica; esse, piuttosto, «vanno nel senso di una religione legata a culti connessi all'acqua» (Pirredda 1994: 838; Lilliu 1988). Per l'età ellenistica la tradizione è ancora documentata, per esempio, a Monte Ruju di Thiesi (Madau 1997) e a Santu Giorzi di Romana (Sanciu 1997), i cui depositi votivi presentano tracce evidenti di immersione prolungata e, per la tipologia delle terrecotte, possono essere difficilmente interpretati come insiemi di offerte di tipo specificamente fertilistico. A un orizzonte analogo appartengono anche i depositi di Linna Pertunta - S. Andea Frius (Salvi 1990) e di Mitza Salamu - Dolianova, come del resto testimonia il toponimo

di quest'ultima (Mitza = sorgente; Barreca 1986: 325; Cecchini 1969: 113; Tore 1989: 48; Moscati 1991).

In alcuni casi (Narcao), il diffuso riutilizzo in età punica di strutture più antiche, vicine a sorgenti, potrebbe dipendere, quindi, dalla natura sotterranea dei pozzi di acqua sorgiva, richiamando ancora il carattere ctonio di Demetra (ben nota è la collocazione del tempio di Siracusa nei pressi di una fonte, come anche i tre piccoli *tesmophoria* prima richiamati sorgevano vicino a corsi d'acqua): nella Sardegna ellenistica il mantenimento in certe aree sacre di aspetti devozionali legati alle acque avrebbe assunto un indirizzo demetriaco, adattando forme religiose preesistenti alle nuove prospettive culturali di stampo prevalentemente popolare.

Secondo i dati raccolti, l'introduzione ufficiale del culto delle Cereri a Cartagine potrebbe essersi innestata su un panorama culturale, quello della seconda metà del V secolo, ben disposto nei confronti di rinnovate forme di devozione, specie se provenienti dal mondo greco, come attestano le produzioni fittili di ispirazione siceliota già dal VI-V secolo. La notizia di Diodoro, quindi, potrebbe essere interpretata non già nei termini di un'introduzione *ex novo* del culto di Demetra, ma nel senso della sua ufficializzazione (forse seguita da un episodio specifico) e della conseguente diffusione di un fenomeno già esistente o *in fieri* o, comunque, installato su un contesto aperto e favorevole.

La scelta istituzionale tramandata dalle fonti, però, non sembra riflettersi a livello formale sulle espressioni più diffuse in Nord-Africa e in Sardegna del culto stesso. Nelle aree sacre dell'isola, in particolare, la tipologia dei votivi (*thymiateria* ma anche *kourotrophoi*, divinità con collana di semi, divinità con porcellino etc.) indirizza la religiosità locale verso l'ambito privato, a discapito dell'attestazione di un'eventuale organizzazione pubblica del culto; quella che prevale risulta cioè la devozione popolare, di cui i principali referenti sono le comunità contadine nord-africane e sarde, tanto da poter attribuire alle prime l'importazione delle nuove forme religiose nel territorio, in accordo con la morfologia essenzialmente agraria delle pratiche rituali (contro l'escatologia eleusina: Xella 1969). Il riutilizzo privilegiato di antichi contesti nuragici, forse riadattati in relazione alle nuove credenze religiose, sembra confermare, inoltre, questa accezione del culto: la loro posizione, il richiamo più o meno consapevole a tradizioni religiose più antiche, la probabile 'rilettura' dei luoghi stessi e la loro frequentazione da parte delle comunità rurali colloca gli aspetti devozionali di questi santuari in una pro-



spettiva inversa rispetto a quella della religione cittadina (o anche di quella extraurbana controllata dal centro amministrativo).<sup>12</sup>

È proprio l'aspetto popolare del culto, del resto, che rende difficoltosa la possibilità di riconoscere eventuali fenomeni di identificazione, anche parziali, delle Cereri con divinità del *pantheon* punico: la mancanza di dati epigrafici e la ripetitività delle iconografie mediate dalle terrecotte, diffuse con poche variazioni, non consentono di comprendere se, e in quale misura, le comunità punico-libiche e indigene abbiano fatto riferimento specifico a Demetra e Kore o abbiano utilizzato alcuni loro caratteri, interpretandoli in base ad affinità con divinità proprie e in funzione di esigenze locali. Il santuario di Narcao, grazie alle tipologie delle offerte e alle modalità rituali, sembra orientarsi verso la prima ipotesi ma, di certo, le sue caratteristiche non possono essere accordate a tutte le altre località (né seguire indiscriminatamente la diffusione delle statuette femminili e dei *thymiateria*).

Nella sostanza, il culto di Demetra e Kore in Sardegna si inserisce in una dimensione del tutto particolare, legata alla dialettica tra culto pubblico e culto privato, all'interno della quale presenta una fluidità funzionale piuttosto evidente. Se, infatti, la sua introduzione a Cartagine si deve, forse, a un'innovazione religiosa coscientemente elaborata e attuata dalle classi dominanti, la fortuna del culto dipende sostanzialmente dall'aspetto agrario della morfologia delle due dee e al loro accoglimento da parte delle comunità contadine: la diffusione delle Cereri in ambito punico (o più generalmente degli aspetti devozionali di tipo agrario e fertilistico che in quello stesso ambito trovano espressione) non sembra dipendere dalla gestione cittadina e istituzionale, ma dalla religiosità di gruppi di popolazione rurale che, in un momento di forte impegno economico legato all'agricoltura, trovano in Demetra e Kore (o nelle divinità con cui esse possono essere state identificate) il punto di riferimento per la loro dimensione religiosa, tanto che i piccoli luoghi di culto divengono distintivi del territorio rurale, in 'opposizione' ai templi e alle strutture sacre inserite nei contesti urbani.

---

<sup>12</sup> Si veda il caso di Antas (cf. nota 10). Una forma di ufficialità del culto di Demetra e Kore in Sardegna è forse ravvisabile nella monetazione con testa di Kore dipendente dall'ambiente nord-africano. Tuttavia, sembra più verosimile che tale monetazione sia maggiormente legata alla politica di sfruttamento del territorio, piuttosto che all'organizzazione pubblica del culto e delle pratiche rituali (Acquaro 1971 e 1988).

## Bibliografia

AA.VV. 1960

AA.VV., «Demetra», in *Enciclopedia dell'arte antica*, III, Roma, pp. 62-66.

AA.VV. 1969

AA.VV., *Ricerche puniche ad Antas. Rapporto preliminare della Missione archeologica dell'Università di Roma e della Soprintendenza alle Antichità di Cagliari*, Roma.

Acquaro 1971

E. Acquaro, «Sulla lettura di un tipo monetale punico», *Rivista Italiana di Numismatica e scienze affini* 73, pp. 25-32.

Acquaro 1988

E. Acquaro, «Le monete», in AA.VV., *I Fenici*, Milano, pp. 524-35.

Acquaro, Moscati e Uberti 1975

E. Acquaro, S. Moscati e M. L. Uberti, *Anecdota Tharrica*, Roma.

Barreca 1983

F. Barreca, «L'archeologia fenicio-punica in Sardegna. Un decennio di attività», in *Atti del I Congresso internazionale di Studi fenici e punici*, Roma, pp. 289-300.

Barreca 1984

F. Barreca, «Narcao-Terreseu, località Strumpu Bagoi», in AA.VV., *I Sardi*, Milano, pp. 23-24.

Barreca 1986

F. Barreca, *La civiltà fenicio-punica in Sardegna*, Sassari.

Bartoloni, Bondì e Moscati 1997

P. Bartoloni, S. F. Bondì e S. Moscati, *La penetrazione fenicia e punica in Sardegna trent'anni dopo*, Roma.

Bell 1981

M. Bell, *Morgantina Studies, I: The Terracottas*, Princeton.

Benichou-Safar 1982

H. Benichou-Safar, *Les tombes puniques de Carthage*, Paris 1982.

Bisi 1966

A. M. Bisi, «Motivi sicelioti nell'arte punica di età ellenistica», *Archeologia Classica* 18, pp. 41-53.

Bisi 1968a

A. M. Bisi, «Influenza della coroplastica siceliota sulla produzione punica», *Sicilia Archeologica* 3, pp. 41-44.

Bisi 1968b

A. M. Bisi, «Le matrici fittili puniche della Sardegna e della Sicilia», *Sefarad* 28, pp. 289-308.

Bisi 1990

A. M. Bisi, *Le terrecotte figurate fenicie e puniche in Italia*, Roma.

Campus 1994

A. Campus, *Padria – I*, Roma.

Campus 1997

A. Campus, «Appunti e spunti per un'analisi dei complessi votivi punici di Sardegna», in Phoinikes b Shrdn. *I Fenici in Sardegna. Nuove acquisizioni*, Oristano, pp. 167-75.

Campus 2001

A. Campus, «Considerazioni sugli ex voto medici», *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei* 12, pp. 673-97.

Cecchini 1969

S. M. Cecchini, *I ritrovamenti fenici e punici in Sardegna*, Roma.

Cherif 1991

Z. Cherif, «Les brûles parfums à tête de femme carthaginois», in *Atti del II Congresso internazionale di Studi fenici e punici (Roma, 9-14 novembre 1987)*, Roma, pp. 733-43.

Cherif 1992-1993

Z. Cherif, «Les figurines en terre cuite: documents précieux pour la connaissance d'un secteur de l'activité du potier, du costume et de la parure de la femme à Carthage», *Revue des études phéniciennes et puniques et des antiquités libyques* 7-8, pp. 75-82.

Cherif 1997

Z. Cherif, *Terres cuites puniques de Tunisie*, Roma.

Cintas 1949-1950

P. Cintas, «La Kernophoria à Carthage», in *Comptes-Rendus de la Rencontre Assyriologique Internationale*, pp. 115-26.

Cintas 1952

P. Cintas, «La «Grande Dame» de Carthage», in *Comptes-Rendus de la Rencontre Assyriologique Internationale*, pp. 17-20.

CIS

*Corpus Inscriptionum Semiticarum*.

A. L. Delattre 1923a

A. L. Delattre, «Une cachette de figurines de Déméter et de brûle-

- parfums votifs à Carthage», in *Comptes-Rendus de la Rencontre Assyriologique Internationale*, pp. 354-65.
- A. L. Delattre 1923b  
A. L. Delattre, *Une favissa à Carthage*, Tunis.
- P. Delattre 1899  
P. Delattre, «Sur l'emplacement du temple de Cérès à Carthage», *Mémoires de la Société des Antiquaires de France* 58, pp. 1-20.
- Dewailly 1992  
M. Dewailly, *Les statuettes aux parures du sanctuaire de la Malophoros à Sélinonte*, Nápoles.
- Fantar 1986  
M. Fantar, *Kerkouane, cité punique du Cap Bon (Tunisie), III. Sanctuaires et cultes. Société-Économie*, Tunis.
- Février 1957  
J. G. Février, «La Koré punique», in *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de André Robert*, Paris, pp. 363-69.
- Février 1975  
P. A. Février, «Le culte des Cereres en Afrique», *Bulletin de la Société Nazionale des Antiquaires de France*, pp. 39-43.
- Garbati 1999  
G. Garbati, «Sid e Melqart tra Antas e Olbia», *Rivista di Studi Fenici* 27, pp. 151-66.
- Garbati in corso di stampa  
G. Garbati, «Ex voto anatomici e <devoti sofferenti>: osservazioni sui culti di guarigione nella Sardegna di età ellenistica», *Daidalos*.
- Grottanelli 1973  
C. Grottanelli, «Melqart e Sid tra Egitto, Libia e Sardegna», *Rivista di Studi Fenici* 1, pp. 153-64.
- KAI  
H. Donner e W. Röllig, *Kanaanäische und Aramäische Inschriften*, 3 Bände, Wiesbaden 1966-1969.
- Lilliu 1988  
G. Lilliu, «Un culto di età punico-romana al nuraghe Genna Maria di Villanovaforru», *Quaderni della Soprintendenza archeologica per le province di Cagliari e Oristano* 5, pp. 109-27.
- Lilliu 1990  
G. Lilliu, «Sopravvivenze nuragiche in età romana», in *Atti del VII*

*convegno di studio sull'Africa romana (Sassari, 15-17 dicembre 1989), Sassari.*

Lipiński 1995

E. Lipiński, *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique*, Leuven.

Madau 1997

M. Madau, «Popolazioni rurali tra Cartagine e Roma: Monte Ruju di Thiesi», in *Phoinikes b Shrdn. I Fenici in Sardegna. Nuove acquisizioni*, Oristano, pp. 159-63.

Moscatti 1991

S. Moscatti, «Linna Pertunta e Mitza Salamu», *Rivista di Studi Fenici* 19, pp. 155-57.

Moscatti 1993

S. Moscatti, *Il tramonto di Cartagine*, Torino.

Moscatti e Uberti 1987

S. Moscatti e M. L. Uberti, *Iocalia Punica*, Roma.

Moscatti e Uberti 1990

S. Moscatti e M. L. Uberti, «Terrecotte da Narcao», in *Techne. Studi sull'artigianato fenicio*, Roma.

Niveau de Villedary y Mariñas e Córdoba Alonso 2003 (in corso di stampa)

A. M. Niveau de Villedary y Marinas e I. Cordoba Alonso, «Algunas consideraciones sobre la religiosidad de *Gadir*. Nuevos datos para su estudio», *Saguntum* 35.

Orlandini 1966

P. Orlandini, «Lo scavo del thesmophorion di Bitalemi e il culto delle divinità ctonie a Gela», *Kokalos* 12, pp. 8-35.

Orlandini 1968-1969

P. Orlandini, «Diffusione del culto di Demetra e Kore in Sicilia», *Kokalos* 14-15, pp. 334-38.

Pena 1987

M. J. Pena, «Los <thymiateria> en forma de cabeza femenina hallados en el N.-E. de la Península Ibérica», in *Greco et Ibères au IV<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ. Commerce et Iconographie = Revue des Études Anciennes* 89, pp. 349-58.

Pena 1990

M. J. Pena, «Consideraciones sobre iconografía mediterránea: los pebeteros en forma de cabeza femenina», in *La Mediterrània. Antropologia i*

- Història. VII Jornades d'Estudis Històrics Locals* (Palma 1988), Palma, pp. 55-66.
- Pena 1991  
M. J. Pena, «Considerazioni sulla diffusione nel Mediterraneo occidentale dei bruciaprofumi a forma di testa femminile», in *Atti del II Convegno internazionale di Studi fenici e punic*, Roma, pp. 1109-18.
- Pena 1996  
M. J. Pena, «El culto a Deméter y Core en Cartago. Aspectos iconográficos», *Faventia* 18, pp. 39-55.
- Pena 2000  
M. J. Pena, «Sobre el origen y difusión de los *thymiateria* en forma de cabeza femenina», in *Actas del IV Congreso Internacional de Estudios Fenicios y Púnicos* (Cádiz, 1995), Cádiz, pp. 649-59.
- Pesce 1974  
G. Pesce, «Santa Margherita di Pula (Cagliari) – deposito sacro», *Notizie degli Scavi di Antichità* 28, pp. 506-13.
- Picard 1955  
G. Picard, «Nouveaux documents sur le culte des Cereres dans l'Afrique Proconsulaire», in *Actes du 79<sup>e</sup> Congrès National des Sociétés Savantes, Alger 1954. Section d'archéologie et d'histoire de l'art*, Paris, pp. 237-52.
- Picard 1956  
G. Picard, *Le Monde de Carthage*, Paris.
- Picard 1982-1983  
C. Picard, «Démetér et Koré à Carthage. Problemes d'iconographie», *Kokalos* 28-29, pp. 187-94.
- Picard e Picard 1968  
G. Ch. Picard e C. Picard, *Life and Death of Carthage*, London.
- Pirredda 1994  
S. Pirredda, «Per uno studio delle aree sacre di tradizione punica nella Sardegna romana», in *Atti del X convegno di studio sull'Africa romana* (Oristano, 11-13 dicembre 1992), Sassari, pp. 831-41.
- Regoli 1991  
P. Regoli, *I bruciaprofumi a testa femminile dal nuraghe Lugherras* (Paulilatino), Roma.
- Ruiz de Arbulo 1994  
J. Ruiz de Arbulo, «Los cernos figurados con cabeza de Core. Nuevas

propuestas en torno a su denominación, función y origen», *Saguntum* 27, pp. 155-71.

Salvi 1990

D. Salvi, «La continuità del culto. La stipe votiva di S. Andrea Frius», in *Atti del VII convegno di studio sull'Africa romana (Sassari, 15-17 dicembre 1989)*, Sassari, pp. 465-74.

Sanciu 1997

A. Sanciu, «Popolazioni rurali tra Cartagine e Roma: Santu Gjolzi di Romana», in *Phoinikes b Shrdn. I Fenici in Sardegna. Nuove acquisizioni*, Oristano, p. 165.

Sfameni Gasparro 1986

G. Sfameni Gasparro, *Misteri e culti mistici di Demetra*, Roma.

Tamburello 1979

I. Tamburello, «Terrecotte dalla necropoli di Palermo», *Kokalos* 25, pp. 54-63.

Taramelli 1910

A. Taramelli, «Il nuraghe Lugherras», *Monumenti antichi dell'Accademia dei Lincei* 20, cc. 154-234.

Taramelli 1912

A. Taramelli, «La necropoli punica di Predio Ibba a S. Avendrace (Cagliari), (scavi del 1908)», *Memorie dell'Accademia Nazionale dei Lincei* 21, pp. 45-58.

Tore 1989

G. Tore, «Religiosità semitica in Sardegna attraverso la documentazione archeologica: inventario preliminare», in *Religiosità teologia e arte. Convegno di Studio della Pontificia Facoltà di Teologia della Sardegna (Cagliari, 27-29 marzo 1987)*, a cura di P. Marras, Roma, pp. 33-90.

Vismara 1980

C. Vismara, *Sarda Ceres. Busti fittili di divinità femminili nella Sardegna romana*, Dessi-Sassari.

Xella 1969

P. Xella, «Sull'introduzione del culto di Demetra e Kore a Cartagine», *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 40, pp. 215-28.

Xella 1984

P. Xella, «Sul nome punico 'bdkrr', *Rivista di Studi Fenici* 12, pp. 21-30.





# Demetra e Core nella religione punica

*Chiara Peri*

## Abstract

According to the traditional view, based on a well-known passage by Diodorus Siculus, the cult of Demeter and Core was introduced in Carthage as a political act, following the war in Sicily. The Greek historian insists on the passive importation of the Greek rite in all its aspects (according to him, even the priests were Greek). In this paper we want to focus on the cult of the two goddesses in Sardinia and try to verify its supposed “official” character. The re-examination of all the archaeological findings and a reconsideration of the written sources may lead to a different interpretation of the meaning of the cult and of the forms it assumes in Sardinia and in other areas of the Punic world.

## Culto ufficiale o culto popolare?

L'introduzione del culto di Demetra e Core a Cartagine si configura, secondo il racconto di Diodoro Siculo (XIV, 63-77), come un atto ufficiale a tutti gli effetti. Dopo la sconfitta subita da Imilcone contro i Siracusani, a conclusione di una guerra segnata da errori ed empietà da parte del condottiero punico, i Cartaginesi vollero «comprendere Demetra e Core nei loro riti, scelsero i loro più illustri concittadini per farli sacerdoti delle dee, consacrarono statue e celebrarono i loro riti secondo il costume dei Greci. Scelsero anche i più in vista dei Greci che vivevano presso di loro e li assegnarono al servizio delle dee». La testimonianza di Diodoro, scremata dalla caratteristica retorica dell'empietà punita, fornisce diverse indicazioni interessanti. In primo luogo si può osservare un'interessante testimonianza della convivenza, assolutamente ordinaria e accettata, tra Greci e Cartaginesi: a Cartagine vivevano Greci, così come in Sicilia «un numero non indifferente di Cartaginesi aveva a Siracusa case e ricchi possedimenti» (XVI, 46). Diodoro racconta anzi che per scatenare un conflitto per lui conveniente il tiranno Dionisio di Siracusa dovette inviare dei suoi fedeli a tenere discorsi pubblici che

avessero lo scopo di suscitare l'ostilità nei confronti dei «Fenici che abitavano tra loro»: questo fa pensare che i rapporti fra i due popoli fossero, fino a quel momento, buoni. La cerimonia dell'introduzione del culto delle dee a Cartagine è una presa di posizione politica che sancisce la fine del conflitto e ripristina quel clima di reciproca accettazione infranto – artificialmente – da Dionisio.

Facendo in una certa misura violenza al testo di Diodoro, si tende in genere ad accentuare il carattere straniero del culto, come se esso fosse stato accolto nella religione punica senza alcuna mediazione: dee straniere, sacerdoti stranieri, riti stranieri. A riprova di ciò, vengono spesso citate le iscrizioni CIS I 5987 da Cartagine e KAI 70 da Avignone (ma di probabile origine cartaginese), in cui il nome della dea Core apparirebbe semplicemente trascritto dal greco.<sup>1</sup> Queste due attestazioni si vanno ad aggiungere a poche altre testimonianze epigrafiche del culto di Demetra e Core: particolarmente significativa è l'iscrizione KAI 83 (= CIS I 177), una dedica in cui le due dee sono indicate con gli epiteti, rispettivamente, di Madre ('*m*') e di *b'lt hhdrt*, che si può tradurre come «Signora degli Inferi» o forse «Signora del *mégaron*», con riferimento alla cavità sotterranea utilizzata nel culto delle due dee (Sznycer 1975: 70-75 e Ribichini 1995: 16-17). Lo scarso materiale epigrafico non consente comunque di affermare che il culto di Demetra e Core avesse conservato dei caratteri spiccatamente estranei alla tradizione religiosa punica.

Elementi importanti per la valutazione del significato del culto delle Cereri nel mondo punico possono essere ricavati dall'esame delle attestazioni archeologiche del culto delle due dee. In Sicilia e a Siracusa in particolare il culto di Demetra aveva un carattere decisamente popolare e in questo suo aspetto, più estraneo ai contesti ufficiali, esso si diffonde nel Nord Africa e in tutto il Mediterraneo punico. L'esame della documentazione archeologica, per cui rimando all'intervento del collega Giuseppe Garbati, rivela contesti culturali extraurbani, di piccole dimensioni, che mal si conciliano con un culto di carattere ufficiale imposto dall'alto. Se dunque l'atto diplomatico descritto da Diodoro avvenne in un momento preciso (nel 396 a.C.) e interessò due città, Siracusa e Cartagine, in una contingenza storico-politica ben determinata, più sfuggente e poco precisabile ci appare la diffusione di

<sup>1</sup> La prima riga dell'epigrafe recita: *qbr ḥnb'lt hkhnt š krw*'. Il nome della dea sarebbe la trascrizione della forma greca \*Κορύα/\*Κορύη in uso in Sicilia. Cfr. Février 1957 e Ribichini 1995: 20-21.

un culto dai caratteri agrari e ctoni, che incontrò una popolarità documentata dalla diffusione di figurine demetriache e bruciaprofumi. Questa diffusione «dal basso» del culto precedette probabilmente l'introduzione ufficiale e spiega una persistenza e una capillarità che non possono essere state determinate solo dal gesto formale di un governo. A una mutazione più antica del culto fa pensare, del resto, la testimonianza dei culti, non esclusivamente greci, praticati nel santuario della Demetra *Malophoros* e nel *temenos* consacrato a Zeus Meilichios e Pasikrateia-Persefone a Selinunte, come pure il caso del santuario extraurbano di Monte Adranone, anch'esso dedicato alle Cereri (Ribichini e Xella 1994: 46).

Le figure divine di Demetra e Core erano molto probabilmente entrate a far parte della dimensione religiosa punica in modo graduale, grazie alla convivenza di genti greche e semitiche in Sicilia. La crescente popolarità di tali culti in ambiente punico fu certamente dettata da un complesso di fattori, uno dei quali fu certamente l'incoraggiamento «pubblico» nei confronti di un culto di carattere agrario, che si addiceva bene alla politica di sfruttamento agricolo della Sardegna e del Nord Africa inaugurata dallo stato cartaginese. Meno convincente mi sembra il richiamo a una presunta esigenza di «rinsanguare la decadente sacralità del pantheon tradizionale», a cui ha fatto riferimento soprattutto Paolo Xella (Xella 1969: 228 e Ribichini e Xella 1994: 55-56). Alcuni dati documentari, sia pur nella loro frammentarietà, portano al contrario a individuare una delle cause della fortuna del culto delle Cereri nel mondo punico nella relativa consonanza che esso presentava con alcune pratiche religiose tradizionali.

### Sacrifici scomodi

Demetra e Core, secondo la definizione di Erodoto (*Storie* VII, 153), erano dee dell'oltretomba. I culti a loro tributati, in Grecia e nelle colonie siciliane, sono perfettamente coerenti con la natura ctonia delle divinità. Si è a lungo ritenuto che culti di questo genere non suscitassero interesse in ambiente punico. In un articolo dedicato alla questione dell'introduzione del culto di Demetra e Core a Cartagine, Paolo Xella osserva: «i Cartaginesi sembrano aver attribuito scarsa importanza all'idea dell'oltretomba: l'escatologia punica era poco sviluppata» (Xella 1969: 228). Esigenze nuove dunque, a cui la religione tradizionale non dava risposta, avrebbero spinto i Cartaginesi ad introdurre un culto straniero.

Che le concezioni escatologiche puniche e, più in generale, cananaiche

fossero poco sviluppate e di scarsa rilevanza ideologica è un luogo comune dettato da una zona d'ombra della documentazione. In mancanza di una letteratura fenicia, la nostra fonte principale in materia di religione di Canaan è la Bibbia ebraica,<sup>2</sup> nella quale tutto ciò che riguarda gli Inferi e i suoi dèi è soggetto a un rigorosissimo tabù.<sup>3</sup> Una simile censura ideologica non deve sorprenderci: del tutto coerente con i principi che ispirano la grande operazione intellettuale della scrittura della Bibbia ebraica, essa ha in questo caso un fondamento più antico. Anche nelle liste di sacrifici di Ugarit Mot (la Morte) non compare mai negli elenchi di divinità destinatarie di offerte. Ciò non toglie, con buona pace di chi vi ha visto solo una personificazione letteraria di un concetto astratto (Caquot e Sznycer), che Mot sia una divinità di rilievo nel pantheon ugaritico, antagonista di Baal nella lotta per la regalità. I sacrifici alle divinità infernali, proprio per il loro carattere oscuro e in qualche modo pericoloso (un contatto con la realtà caotica opposta alla creazione era comunque un rischio, anche quando avveniva in forme ritualmente «sicure»), venivano celebrati secondo modalità molto particolari, di cui non si parlava volentieri. Le fonti letterarie sono dunque alquanto reticenti su questa realtà culturale, comunque largamente attestata nella documentazione archeologica. Questo in parte detta il carattere «popolare» di questi culti, estranei all'ufficialità e spesso conservati in modo persistente (al limite svuotati del loro significato originario) nelle tradizioni e nel folklore.

Il trattamento rituale della realtà caotica aveva anche nella cultura semitica una grande importanza. Dai pochi dati di cui disponiamo, spesso ricavabili da fonti indirette, si può affermare con sicurezza che alcuni elementi tipici dei culti degli dèi inferi, che caratterizzavano in Sicilia come in Grecia il culto di Demetra e Core, non dovevano apparire estranei alla cultura punica tradizionale. Non mi è qui possibile esaminare in modo sistematico tutti questi elementi, cosa che mi riprometto di fare in un lavoro più ampio, ma vorrei tuttavia soffermarmi brevemente su alcuni di essi. La prima osservazione riguarda la localizzazione dei culti di Demetra: in quanto connessi all'episodio mitico del rapimento di Persefone, erano celebrati in prossimità di punti di accesso agli Inferi, fossero essi geograficamente evidenti (una fonte, come a Siracusa, o un vulcano, come nel caso dell'Etna) o solo simbolici (nell'Ar-

---

<sup>2</sup> Con tutti i limiti che ho messo in luce nel mio intervento al 1° Incontro «Orientalisti» nel dicembre 2001 (Peri 2003a).

<sup>3</sup> Ho tentato di avanzare qualche ipotesi interpretativa dei pochi, spesso confusi, dati a nostra disposizione in una monografia di prossima pubblicazione (Peri 2003b).

golidi, presso il fiume Cheimarros, un *peribolos* di pietre segnava il luogo dello sprofondamento: Pausania II, 36, 7). I culti presso le fonti e i *chasmata*, strettamente connessi al controllo delle acque del Chaos, erano tipici della cultura fenicia, al punto che ogni tempio aveva una sua via di comunicazione con gli Inferi,<sup>4</sup> attraverso la quale potevano essere inviate le offerte alle divinità ctonie.

Un secondo tratto tipico delle festività dedicate alle divinità inferie era un temporaneo sovvertimento delle regole del vivere civile. Si lasciava, insomma, che la realtà caotica prevalesse in forme ben definite e controllabili, nel tempo e nello spazio: da qui il carattere di «rovesciamento» che si riscontra anche nei culti demetriaci, caratterizzati dalla prevalenza – o addirittura dall'esclusività – dell'elemento femminile e dalla licenziosità, che prendeva la forma di oscenità e di turpiloquio (il fondamento mitico per questo aspetto del rito era il racconto secondo il quale la serva Iambe riuscì a far ridere Demetra, raccontato tra l'altro da Diodoro Siculo, V, 4). È interessante osservare che questo aspetto di licenziosità nel culto di Demetra e Core è attestato anche in un contesto sacro punico: nel santuario sardo di Antas, in cui sono state rinvenute tra l'altro due testine in marmo di età ellenistica che raffigurerebbero le due dee (Minutola 1976-77: 413-17 nn. 2 e 3), una terza statuetta in bronzo rappresenta una figura femminile inginocchiata che solleva la veste, nel gesto dell'*anasyrma* caratteristico di Iambe (Angiolillo 1995: 329, 336-37 n. 1; una bella fotografia della statuetta si trova in Moscati 1993, tav. 4).

I riti in onore delle divinità ctonie venivano per lo più celebrati di notte e le modalità di sacrificio erano volutamente opposte a quelle canoniche, per quanto riguardava la vittima, il luogo e il modo di ucciderla. Non si usavano altari, ma piuttosto *bothroi*, *chasmata* e *megara* (i *megara*, secondo uno scolio luciano, erano equivalenti ai *chasmata*).<sup>5</sup> Secondo un'interessante testimonianza contenuta in uno scolio ai *Dialoghi delle Cortigiane* di Luciano (Rabe 1906: 275-76) i maiali venivano buttati nel *chasma* di Demetra e Kore, una sorta di fossa sul cui fondo si trovavano serpenti. I resti degli animali smembrati venivano poi raccolti da donne chiamate «attingitrici». Lasciare che la vittima si faccia a pezzi da sola, gettandola (anche solo simbolica-

<sup>4</sup> Questo potrebbe essere il significato di pozzi sacri e piscine comuni nei santuari fenici: su questo argomento si veda Groenewoud 2001.

<sup>5</sup> «I *bothroi* e i *megara* sono dedicati agli dèi hypochtonoi, come i *bomoi* sono dedicati agli olímpii»: Porfirio, *Antro delle Ninfe* 6.

mente) da un'altura è una modalità di sacrificio molto particolare, non casualmente simile al rituale del cosiddetto «capro espiatorio» (ma questa traduzione è, come ho mostrato altrove [Peri 2003b], volutamente fuorviante) descritto nell'Antico Testamento: mentre il capro riservato a Yahweh viene regolarmente sacrificato sull'altare, quello riservato ad Azazel viene mandato nel deserto e spinto giù da un dirupo in modo da essere del tutto smembrato.<sup>6</sup> Si tratta di un'offerta a una divinità «nemica» e caotica, che deve essere compiuta solo una volta l'anno secondo modalità «rovesciate» rispetto a quelle del sacrificio regolare. Una variante di questo genere di sacrifici consisteva nel gettare la vittima viva in una fonte o in un corso d'acqua: presso la fonte Ciane di Siracusa annualmente cavalli e tori venivano gettati nella fonte stessa e nel lago adiacente (Manni 1963: 105-29). Anche questa modalità «irregolare» di sacrificio è attestata nel mondo semitico: secondo una testimonianza di Eusebio di Cesarea (*Storia Ecclesiastica* VII, 17), presso le sorgenti del Giordano a Banias venivano celebrate cerimonie durante le quali una vittima viva veniva gettata nell'acqua e spariva all'istante, inghiottita dalla divinità a cui era stata offerta.

Ciò che caratterizza specificamente il culto di Demetra e Core è il sacrificio di maiali. Il fondamento mitico di questo culto è esposto tra l'altro nello scolio ai *Dialoghi delle Cortigiane* di Luciano, a cui ho già fatto riferimento: un pastore si trovava a pascolare il suo branco di maiali nel luogo in cui avvenne il rapimento di Core e la voragine apertasi al passaggio del dio degli inferi (il *chasma*) inghiottì gli animali. Il maiale nel mondo semitico è notoriamente un tabù alimentare. L'impurità alimentare, tuttavia, non implica che esso non potesse essere considerato una vittima idonea per sacrifici straordinari, in particolare per le divinità infere. A questo proposito sono particolarmente interessanti le considerazioni di Giuliano l'Apostata a proposito del divieto di mangiare pesce e altri animali «impuri»:

Il primo motivo è che non è opportuno mangiare ciò che non usiamo per i sacrifici agli dèi ... E se qualcuno obietta: «Che vuoi dire? Non offriamo forse spesso pesci in sacrificio agli dèi?» io sarei pronto a rispondere: «Signor mio, è vero che offriamo pesci in alcuni sacrifici mistici, proprio come i Romani sacrificano i cavalli e molti altri animali, selvatici e domestici, e i Greci e i Romani sacrificano cani ad Ecate. E tra le altre nazioni anche molti altri animali vengono offerti in culti mistici; ma sacrifici di questo genere avvengono pubblicamente nelle loro città solo una o due

---

<sup>6</sup> Talmud Bab., tratt. Yoma, cap. 4.

volte l'anno» ... Il secondo motivo che è, io credo, anche più pertinente a quanto ho finora affermato è che dato che anche i pesci, per così dire, scendono nelle più remote profondità, essi ... appartengono agli Inferi.<sup>7</sup>

Un animale idoneo ad essere sacrificato, eccezionalmente e secondo modalità peculiari, alle divinità inferie (il maiale è uno di questi) non può essere ammesso nella normale alimentazione e deve essere dunque considerato impuro. La documentazione del Vicino Oriente antico sembra confermare questa affermazione. In Mesopotamia i maiali venivano offerti a Nergal e, in genere, erano vittime riservate a divinità notturne e inferie. Il maiale è considerato un animale impuro, ma è spesso usato per le purificazioni (come pure il cane, altro animale notturno e ctonio per eccellenza). Il sacrificio avveniva sotto forma di «cacciata» simbolica nell'Oltretomba. Erodoto descrive un analogo sacrificio compiuto in onore del «Dioniso egiziano» (Osiride): una volta l'anno viene ucciso un maiale davanti alla porta della casa e poi le sue carni non vengono consumate, ma sono fatte portare via. Il maiale era considerato una bestia impura anche dagli egiziani, che non ne mangiavano la carne (*Storie* II, 47 e I, 47-48). Secondo l'interpretazione che Plutarco dà di questo rito, il maiale è una delle forme assunta da Seth: uccidere un maiale equivale dunque ad offrire a Osiride il suo nemico (*De Iside et Osiride* 354A).

Sacrifici di maiali sono archeologicamente documentati, sia pur raramente, almeno per il II millennio a.C., in Palestina, a tell el-Farah, presso Nablus, e a Gezer (ma non sempre le ossa di animali rinvenute in santuari e *favissae* sono state catalogate con precisione, quindi non si può escludere l'esistenza di altre attestazioni, passate inosservate).<sup>8</sup> Anche l'Antico Testamento menziona il sacrificio di maiale, chiaramente connotato come offerta (illecita, dal punto di vista dell'autore) alle divinità inferie.<sup>9</sup> Quelli che mangiano carne suina «stanno seduti nei sepolcri» (Is 65,4) e compionoempietà indicibili. In un solo versetto vengono messe a confronto azioni sacrificali lecite e illecite: «uno sacrifica il toro e poi uccide un uomo, uno immola la pecora e poi strozza un cane, uno presenta un'offerta e ... un maiale, uno brucia l'incenso e poi venera l'iniquità» (Is 66,3).

Le anomalie risiedono evidentemente nella natura stessa della vittima

<sup>7</sup> Giuliano l'Apostata, *Orazioni* V, 176D-177A.

<sup>8</sup> Cfr. de Vaux 1957.

<sup>9</sup> I passi in questione sono Is 65,4 e 66,3.17. Tutti e tre i passi (soprattutto il terzo) presentano gravi corruzioni testuali.

(uomo, cane o maiale) e nella modalità dell'uccisione. Forse non casualmente le vittime canoniche (toro e pecora) sono precedute dall'articolo determinativo, mentre quelle «anomale» (uomo, cane e maiale) restano indeterminate. Il verbo «strozzare», o piuttosto «uccidere con un colpo alla nuca» ('*rp*), contrapposto nel passo di Isaia ai verbi di sacrificio «regolare» *šht* e *zbh*, ricorre in Es 13,13 e 34,20 a proposito dell'uccisione rituale di un asino, un altro animale impuro. In Deut 21,4.6 il verbo si riferisce a un particolare sacrificio di espiatione, da compiere qualora venga scoperto il cadavere della vittima di un omicidio compiuto da ignoti. In quel caso si doveva portare una giovenca in un luogo deserto («dove non si lavora e non si semina»), farla scendere in un corso di acqua corrente e lì ucciderla secondo questa particolare modalità.

Un clamoroso sacrificio di maiale fu celebrato da Antioco Epifane all'interno del tempio di Gerusalemme.<sup>10</sup> In questo atto, che la tradizione ebraica ricorda come una mera provocazione, qualche studioso oggi riconosce un tentativo di appoggiare una tradizione religiosa ebraica diversa da quella affermata in seguito, secondo la quale l'offerta di un maiale sarebbe stata, almeno eccezionalmente, conveniente al dio degli ebrei.<sup>11</sup> Troviamo un'ulteriore conferma della valenza infera del maiale anche nel Nuovo Testamento, nell'episodio della guarigione dell'indemoniato: gli spiriti, cacciati dal corpo degli uomini, entrano in alcuni maiali «ed ecco tutta la mandria si precipitò dal dirupo nel mare e perì nei flutti» (Mt 8,32). Gesù sembra acconsentire a una precisa richiesta degli spiriti, permettendo loro di tornare da dove erano venuti. I maiali sono dunque gli animali più idonei per riportare all'inferno i demoni attraverso il mare, che nella tradizione ebraica antica era una delle porte della Gehenna.

Dopo questa rapida panoramica possiamo affermare che i Cartaginesi (e gli indigeni punicizzati in Nord Africa, Sicilia, Sardegna e Spagna) non dovevano provare una totale estraneità nei confronti dei culti di Demetra e Kore, ma probabilmente individuavano molti elementi familiari in un tipo di riti che anche nel mondo greco avevano un sapore arcaico (a Siracusa gli abitanti celebravano le Thesmoforia *mimouménoi tòn archaïon bîon*). Su questa base culturale e religiosa più omogenea di quanto non appaia dalle fonti ufficiali

<sup>10</sup> Diodoro Siculo 34-35 e Flavio Giuseppe, *Antichità Giudaiche* XII, 253.

<sup>11</sup> Questa ipotesi è stata proposta per la prima volta nel 1937 in una celebre monografia di Elias Bickermann, tradotta in inglese molti anni dopo (Bickermann 1979). Su una possibile interpretazione ctonio-dionisiaca del culto di Yahweh in età ellenistica si veda più recentemente Scurlock 2000.



si è potuta innestare con successo quell'uniformità di cultura materiale che caratterizza il Mediterraneo ellenistico. Con questo non si vuole certo intendere che le differenze culturali tra un cittadino greco di Siracusa e un contadino sardo punicizzato si annullassero in nome di un comune sentire religioso: tuttavia quelle forme artistiche semplici e di larga diffusione (figurine demetriache, terracotte, *thymiateria*) riuscirono in un preciso momento storico ad essere efficace manifestazione della religiosità dell'uno e dell'altro.

## Bibliografia

Angiolillo 1995

Simonetta Angiolillo, «Bronzi votivi di età romana provenienti da Antas», in *Carbonia e il Sulcis, Archeologia e Territorio*, a cura di Vincenzo Santoni, Oristano, pp. 329-41.

Bickerman 1979

Elias Bickermann, *The God of the Maccabees: Studies on the Meaning and Origin of the Maccabean Revolt*, transl. by Horst R. Moehring, Leiden; tit. or., *Der Gott der Makkabäer. Untersuchungen über Sinn und Ursprung der makkabäischen Erhebung*, Berlin 1937.

Février 1957

James G. Février, «La Koré punique», in *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de André Robert*, Paris, pp. 363-69.

Groenewoud 2001

Elvira M. C. Groenewoud, «Use of Water in Phoenician Sanctuaries», *Ancient Near Eastern Studies* 38, pp. 139-59.

Manni 1963

Eugenio Manni, *Sicilia pagana*, Palermo.

Minutola 1976-1977

Maria Antonietta Minutola, «Originali greci provenienti dal tempio di Antas», *Dialoghi di Archeologia* 9-10, pp. 399-438.

Moscato 1993

Sabatino Moscati, *Il tramonto di Cartagine*, Torino.

Peri 2003a

Chiara Peri, «La Bibbia ebraica come fonte storico-religiosa», in *Le discipline orientalistiche come scienze storiche. Atti del 1° Incontro «Orientalisti» (Roma, 6-7 Dicembre 2001)*, a cura di Giuseppe Regalzi, Roma, pp. 91-97 (<http://purl.org/net/orientalisti/atti2001.htm>).

Peri 2003b

Chiara Peri, *Il Regno del Nemico. La morte nella religione di Canaan*, Brescia, in corso di stampa.

Rabe 1906

Hugo Rabe, *Scholia in Lucianum*, Leipzig.

Ribichini 1995

Sergio Ribichini, «Flebili dee fenicie», *Rivista di Studi Fenici* 23, pp. 3-35.

Ribichini e Xella 1994

Sergio Ribichini e Paolo Xella, *La religione fenicia e punica in Italia* (Itinerari, 14), Roma.

Scurlock 2000

Jo Ann Scurlock, «167 BCE: Hellenism or Reform?», *Journal for the Study of Judaism* 31, pp. 125-61.

Sznycer 1975

Maurice Sznycer, «Le mot HDR en phénico-punique et en ouest-sémitique», in *Études sémitiques. Actes du XXIX Congrès International des Orientalistes*, Paris, pp. 70-75.

de Vaux 1957

Roland de Vaux, «Les sacrifices de porcs en Palestine et dans l'ancien Orient», in *Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 77, pp. 250-65.

Xella 1969

Paolo Xella, «Sull'introduzione del culto di Demetra e Kore a Cartagine», *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 40, pp. 215-28.

# Traduzioni nelle epigrafi neopuniche nordafricane?

Rossana De Simone

## Abstract

Neopunic inscriptions from North Africa offer several opportunities to make considerations on attempts of translation or interpretation of formulas and expressions unknown to Semitic tradition. The analysis of some funerary and votive texts may lead to identify some lines of interpretation.

Lo studio che qui si presenta si propone di prendere in esame alcuni testi neopunici nordafricani nel tentativo di analizzare e comprendere le modalità di resa linguistica di alcune espressioni tipiche del formulario epigrafico latino. Traduzioni e/o interpretazioni di testi latini nelle epigrafi neopuniche, non necessariamente bilingui, costituiscono dunque l'oggetto della nostra ricerca.<sup>1</sup> Tale ricerca procederà per temi, tenuto conto dell'ampia documentazione a noi pervenuta, ampia sia dal punto di vista geografico che cronologico, attingendo dal copioso patrimonio epigrafico nordafricano e operando necessariamente una scelta nella selezione dei testi da esaminare, scelta che se è discutibile dal punto di vista metodologico, come ad esempio l'esclusione delle latino-puniche o delle iscrizioni provenienti dalla Tripolitania, risulta necessaria per la brevità del tempo a nostra disposizione.

L'analisi dei numerosi tentativi di traduzione riconoscibili nelle epigrafi nordafricane va preceduta da una necessaria premessa di ordine metodologico.

È da chiedersi così se il moderno concetto di traduzione possa essere *tout court* applicato al mondo antico, se dunque si possa parlare di una semplice operazione linguistica che intenda rendere un messaggio fruibile e comprensibile ad un più ampio numero di persone parlanti lingue diverse. Natural-

---

<sup>1</sup> Per la bibliografia relativa alle iscrizioni citate si rimanda alla fine del testo: ciascuna iscrizione è identificata da una sigla che indica il luogo di rinvenimento, seguito da un numero arabo, facendo riferimento all'elenco redatto in Jongeling 1983: XVI-XXII.

mente saranno diverse le possibili accezioni ove si tratti di testi letterari o epigrafici.

Considerato il grado di alfabetizzazione diffuso nell'antichità, assai poco elevato come si può immaginare, i livelli di interpretazione e le possibili chiavi di lettura potranno apparire differenti. Non è difficile forse ipotizzare, ad esempio, che dei dedicanti menzionati nelle migliaia di iscrizioni provenienti dal *tophet* di Cartagine, dei più diversi strati sociali, in verità ben pochi fossero in grado di leggere il breve testo inciso sulla pietra, per il quale sicuramente avranno anche dovuto pagare l'operazione di scrittura realizzata dallo scalpello-scriba.

Discorso analogo andrà portato avanti in relazione alla funzione delle iscrizioni. Ci si chiede, ad esempio, perché un semplice testo funerario sia stato redatto in due lingue e due scritture diverse, talora in punico con il nome reso in latino<sup>2</sup> o in latino con il nome scritto in punico.<sup>3</sup> Una risposta, seppur banale, potrebbe trovare riferimento nell'origine etnica del defunto, ma probabilmente tale spiegazione non appare del tutto soddisfacente, pur nella considerazione che la lingua parlata in vita dal defunto viene così ad assumere un carattere fortemente distintivo, in un contesto sociale multietnico, con una solida valenza ideologica: 'connotare' dunque con la scrittura e la lingua. Nel caso di iscrizioni votive, la necessità di una traduzione si spiegherebbe invece con la voluta intenzione di rendere nota l'offerta a gruppi linguistici diversi.

Tali schemi possono senza dubbio essere applicati anche all'epigrafia greca e latina, ma diverso appare il caso del fenicio, in particolare in area nordafricana e in un periodo nel quale forti suggestioni arrivano dalla diffusa e ormai dilagante 'cultura' latina. Trattandosi di una lingua meramente epigrafica il problema si presenta infatti ancora più complesso. Se le fonti letterarie sono prodighe di notizie relative ad autori che hanno tradotto, o fatto tradurre, testi fenici, con meritoria operazione oltre che di grande apertura e tolleranza anche di lungimirante previsione di una possibile quasi totale perdita delle opere letterarie (si pensi alla *crux* del giuramento di Annibale o al Periplo di Annone, o alla traduzione in latino dell'opera di Magone voluta dal senato romano), diverso è il caso delle iscrizioni, ed è proprio in questo ambito che indirizzeremo la nostra ricerca.

---

<sup>2</sup> MAKTAR 1.

<sup>3</sup> MAKTAR 6.

Le considerazioni che abbiamo fin qui sommariamente presentato sembrano così potersi sintetizzare in alcuni semplici quesiti, la cui sconcertante semplicità si pone alla base del nostro studio.

Chi leggeva le epigrafi? Dunque, per chi si traduceva? Escludiamo, per le funzioni intrinseche, le iscrizioni a carattere ufficiale che tendono a suggellare alleanze anche a livello 'linguistico': utilizzando infatti anche la lingua del gruppo diverso le si conferisce una sorta di 'dignità', in un certo senso elevandola allo stesso livello della lingua cosiddetta 'dominante', oltre naturalmente ad affidarle una importante funzione pratica per la diffusione del messaggio. È nella sfera del privato che forse si celano i motivi più profondi di alcune scelte 'culturali'.

Ancora, chi traduceva? Come si traduceva?

Se per i testi 'ufficiali' si suppone la presenza di un vero e proprio interprete capace di scrivere testi in lingue diverse, nel privato la figura dello scalpellino-scriba<sup>4</sup> assume così una forte valenza di 'interprete', anche di una sensibilità in genere poco rintracciabile nei rigidi formulari epigrafici a noi pervenuti. E se la traduzione presuppone una vasta conoscenza, sia da parte dell'autore che dei fruitori del messaggio, non rimane che da chiedersi quale fosse in realtà la funzione dell'interprete, la cui figura non può comunque essere disgiunta da quella dello scalpellino-scriba, se non quella di mediatore tra culture diverse e lingue differenti.

Una volta risolto il problema del perché, bisognerebbe chiedersi come si traduceva. In assenza dei lessici bilingui riportati alla luce copiosi dalle ricerche archeologiche in area vicino-orientale, possiamo solo constatare che, purtroppo, quanti erano riconosciuti unanimemente dagli storici antichi quali gli inventori della scrittura, paradossalmente, non ci hanno lasciato nulla.

E ancora, resta valido il principio (che nelle traduzioni, sappiamo, comunque rimane inevitabilmente solo un principio), del tradurre e/o interpretare senza alterare il senso originario di un testo?

In sintesi, possiamo in realtà per i testi nordafricani parlare di vere e proprie traduzioni?

L'analisi di alcune iscrizioni può forse contribuire ad individuare alcune linee interpretative.

Una rapida rassegna di alcuni testi funerari nordafricani pare evidenziare una certa sinteticità nella resa dei messaggi nelle due diverse lingue, puni-

---

<sup>4</sup> Rare le attestazioni di epigrafi 'firmate': si veda ad es. l'iscrizione MAK TAR 79.

co e latino, ben nota del resto a chi abbia dimestichezza con l'epigrafia antica tutta. Sorprende però, in alcuni casi, una maggiore ricercatezza nei testi punici a fronte dei più scarni testi latini.

Segno dell'avvenuta acquisizione all'interno del formulario sepolcrale semitico di 'concetti' propri del repertorio epigrafico latino sono da considerare i tentativi di resa, a volte vere e proprie traduzioni, di alcune formule funerarie inusitate per l'epigrafia fenicia.

Così, troviamo spesso tradotta, in diverse varianti, la formula *hic sepultus est* (*hic sepulta est*) o altrimenti *hoc loco sepultus est*, resa con una soluzione perifrastica nella locuzione HNKT 'BNT THT HBNT ST QBRT;<sup>5</sup> HNKT 'BNT T'T HBNT ST QBRT;<sup>6</sup> HNKT ŠW'YT THT 'BN Z 'BNT;<sup>7</sup> HNKT QYBR THT 'BN ST,<sup>8</sup> ove si riconosce l'*innochot* di *Poenulus* 936.<sup>9</sup> L'esame delle occorrenze mostra, pur nelle differenti varianti grafiche caratteristiche della scrittura neopunica, l'interscambiabilità delle diverse forme verbali: 'BNT / ŠW'YT / QYBR e QBRT / 'BNT. L'introduzione del sostantivo che indica la pietra sepolcrale, assente nella formula latina, è probabilmente da riferire al significato intrinseco attribuito alla stele stessa, latrice sostanziale, anche quando anepigrafe, del messaggio essenziale. L'esigenza di aggiungere, nella perifrasi, il sostantivo 'pietra' sembra dunque da ricondurre ad una sensibilità diversa, alla quale non appare estranea l'assonanza tra il termine 'BN /aban/ 'pietra' e la radice omofona 'BN 'seppellire', attestata al *niphal* in un testo da Kef Bezioun<sup>10</sup> (Algeria) – HNKT N'BN' – ove si riconosce forse la traduzione 'letterale' che segue pedissequa la formula latina.

Alcuni epiteti attribuiti al defunto tentano di riprodurre espressioni latine. Così *Pius in vita* viene tradotto TM BHYM,<sup>11</sup> espressione che rende talora anche l'avverbio latino *honeste*.<sup>12</sup> Ancora DL ŠM N'M, in un testo funerario da Maktar, sembrerebbe poter essere ricondotto al latino *vir bonae memoriae*.<sup>13</sup> Un'espressione simile compare nella bilingue latino-neopunica

<sup>5</sup> MAKTAR 32.

<sup>6</sup> MAKTAR 33.

<sup>7</sup> MAKTAR 34.

<sup>8</sup> MAKTAR 35.

<sup>9</sup> Février 1958-59 e 1964-65; Hartmann e Hofijzer 1971.

<sup>10</sup> KAI 171.

<sup>11</sup> MAKTAR 24.

<sup>12</sup> MAKTAR 35.

<sup>13</sup> MAKTAR 27.

da Guelaa Bou Sba,<sup>14</sup> della quale tratteremo più avanti, ove si trova invece DL ŠM T'ŠMT 'con nome glorioso'.

Dall'esame di alcune iscrizioni bilingui si evidenzia talora una mancata corrispondenza tra il testo latino e quello neopunico.

È il caso di una iscrizione da Gightis<sup>15</sup> nella quale il nome latino *Lupercus* è apposto in caratteri più grandi al di sotto dell'iscrizione in neopunico.

L'età del defunto è indicata in cifre diverse nel testo latino rispetto a quello neopunico nella bilingue da Henchir Guergour,<sup>16</sup> ove per *Publius* è riportata la bella età di 105 anni nel testo latino mentre compare il numero 85 in quello neopunico, ove viene omessa la traduzione della locuzione *hic sepultus est*.

Alcune interferenze a livello grafico, come in un testo neopunico di provenienza sconosciuta ove l'età della defunta viene scritta in caratteri latini,<sup>17</sup> sono facilmente spiegabili dal punto di vista meramente epigrafico. Non è infatti da escludere, come peraltro mostrano alcune testimonianze da Cartagine, che il testo venisse preparato in precedenza sulla pietra e il nome del defunto, o altri dati, aggiunti solo in un secondo momento.

Talora ci si chiede se si tratti di vere e proprie traduzioni o se si tenda invece a mantenere l'essenzialità del messaggio, fornendo solo i dati principali, omettendo particolari ritenuti dunque non di rilievo per la comprensione del testo.

È questo il caso delle libico-puniche, come ad esempio nella bilingue da Teboursouk,<sup>18</sup> ove del lungo testo libico, peraltro al momento assolutamente incomprensibile, viene reso in neopunico solo il dato principale ossia il nome del defunto (sempre ammesso che si tratti di un testo funerario). Così in un testo da Ain El-Kebch,<sup>19</sup> in Algeria, non viene reso il termine che segue l'etnico; o in un altro da Mechta,<sup>20</sup> la genealogia sembra essere più lunga nel testo neopunico. In una iscrizione da Sigus,<sup>21</sup> invece, ove si riconosce nel

---

<sup>14</sup> GUELAA BOU SBA 1.

<sup>15</sup> GIGHTIS 1.

<sup>16</sup> HENCHIR GUERGOUR 6.

<sup>17</sup> TUNISIA OU 12.

<sup>18</sup> TEBOURSOUK 2.

<sup>19</sup> AIN EL-KEBCH 1.

<sup>20</sup> MECHTA 1.

<sup>21</sup> SIGUS 1.

testo libico il nome del defunto Hanno, le corrispondenze sembrano assai poco rintracciabili se non supponendo una sorta di sistema di abbreviazione, al momento assolutamente sconosciuto. Nella bilingue da Bordj Hellal<sup>22</sup> il testo neopunico è molto più lungo rispetto a quello libico, dal quale sembra, se non nei dati essenziali, indipendente.

L'iscrizione votiva da Ain Yousef,<sup>23</sup> in Algeria, mostra alcune particolarità che forse vale la pena segnalare.

Si tratta di una iscrizione votiva che però, nel testo neopunico, si conclude con termini propri del formulario sepolcrale, mostrando così una sorta di contaminazione. Supponiamo così la presenza del termine *pius* nel testo latino, in corrispondenza di N'M alla fine della prima riga. Viene omessa la resa in punico della formula *de sua pecunia faciendum curavit*, nota da altre epigrafi,<sup>24</sup> e in corrispondenza del latino *templum* e del *votumque solvit* troviamo il termine MNŠBT, in genere utilizzato per indicare il «monumento o la stele funeraria», seguito dalla formula NJDR' L'WLMM, «che ha dedicato per l'eternità». Anche ipotizzando la presenza di MQDŠ nella parte mancante dell'epigrafe, a rendere il latino *templum*, il testo non appare affatto chiaro. È forse più semplice, ma è solo una ipotesi, tenere conto della possibilità di un riutilizzo della pietra.

Oltre al lessico, anche le strutture sintattiche mostrano alcune 'anomalie', evidenziando tentativi, inevitabilmente poco riusciti, di adeguarsi ai rigidi schemi del pur parco formulario epigrafico sepolcrale latino.

Nell'iscrizione da Henchir Brirht,<sup>25</sup> nella parte finale ancora del tutto incomprendibile, la formula iniziale *Dis Manibus Sacrum* non viene tradotta nel testo neopunico. La genealogia del defunto è qui presentata in maniera più estesa, viene omesso il termine *pius* e la locuzione *hic situs est*. Per *patri piissimo posuerunt* si ha invece alla quarta riga PHL' L'B'NHM MT QBR, «fecero per il loro padre morto la tomba», seguito dal nome dei figli. La sintassi non funziona: si aspetterebbe il termine QBR precedere, insieme al relativo, il verbo seguito poi dal soggetto; nello schema classico, infatti, il nome del defunto segue l'indicazione del monumento funerario o della stele. La struttura della frase non rispetta dunque la sintassi semitica. La laconicità

<sup>22</sup> BORDJ HELLAL 1.

<sup>23</sup> AIN YOUSEF 1.

<sup>24</sup> *DISI*: 1021.

<sup>25</sup> HENCHIR BRIRHT 1.



del testo latino non trova corrispondenza in quello punico, che peraltro continua con altre tre righe che al momento rimangono oscure, ostili a qualsiasi tentativo di interpretazione. L'iscrizione termina con un richiamo alla pace che ben si collega alle invocazioni finali alla *quies*, alla *securitas aeterna*, a quella *pax* che spesso conclude gli epitaffi latini. Tale richiamo è però assente nel testo latino corrispondente.

Possiamo dunque dedurre che chi ha scritto il testo neopunico segue sì necessariamente quello latino, riportando i dati essenziali, nomi propri ed età dei defunti, tentando di seguirne in parte anche la struttura sintattica (come dicevamo, il nome del defunto all'inizio, ad esempio), ma non esita ad omettere quanto a questo punto ritenuto non essenziale, pur conoscendo bene il formulario sepolcrale latino, come mostra l'invocazione finale alla pace. Piacerebbe conoscere quanto scritto alla quarta, quinta e sesta riga, parte del testo che sembra costituire una aggiunta rispetto alla parte latina, pur non escludendo la possibilità di una *interpretatio* delle locuzioni da noi al momento ritenute omesse. Senza la pubblicazione di una più chiara documentazione fotografica della stele sembra però difficile riuscire a comprendere qualcosa di più.

Analogo il caso dell'iscrizione da Djebel Mansour incisa su un sarcofago, epitaffio di *Quarta, sacerdos magna*.<sup>26</sup> Il testo punico inizia con una forma verbale seguita dal termine BT, raro ma attestato in fenicio per indicare la tomba,<sup>27</sup> e segue pedissequo l'iscrizione latina. Alla terza riga, assai poco leggibile, doveva essere resa l'espressione *de sua pecunia* e tradotto il termine *curatoribus*. Seguono i nomi di questi personaggi. In corrispondenza di *structoribus* troviamo il participio, al posto del più frequente perfetto, a rendere l'ablativo assoluto latino.

Anche l'iscrizione da Bir Tlelsa<sup>28</sup> ripropone un caso analogo. Si tratta, come è noto, di un testo votivo di complessa interpretazione che ricorda la dedica di un altare a Baal Addir. Tralasciando in questa sede l'esame delle diverse letture proposte, la disposizione del testo e soprattutto i verbi che indicano la dedica e l'offerta posti alla fine rivelano una struttura sintattica estranea al semitico, alla quale l'iscrizione neopunica sembrerebbe essere stata adattata. La prima riga inoltre si trova staccata dal resto del testo: LB 'L 'DR HTQDŠ sembra richiamare il dativo frequente nelle iscrizioni votive latine

<sup>26</sup> DJEBEL MANSOUR 1.

<sup>27</sup> *DISI*, p. 159.

<sup>28</sup> BIR TLELSA 1.

(ad esempio *deo sancto Baliddiri* ma soprattutto il più frequente *Saturno sacrum*). È dunque un testo latino a ‘condizionare’ l’iscrizione, per quanto non possa essere provato quanto affermato da Février, che ipotizzava una vera e propria traduzione di un testo oggi non più rintracciabile.<sup>29</sup>

L’iscrizione funeraria da Cherchell<sup>30</sup> mostra un *incipit* assai insolito: SKR DR’ L’ŠT N’MT MHBT, «Ricordo della sua famiglia per una donna buona amata». Dopo questa delicata notazione alla defunta, che richiama i frequenti *uxori dulcissimae, patri amatissimo* etc. del repertorio epigrafico latino, viene specificato che la stele funeraria è stata posta dal figlio, leggiamo alla fine della seconda riga, ’ḤR ’Š P’L SYW’T LHḤYM H’Š ŠL’ ‘ZR-BL, «dopo che fece una sepoltura in vita suo marito Azrubaal». In realtà dovremmo intendere «per la vita», ma se richiamiamo il *se vivo sibi statuit* ad esempio, o il semplice *se vivo* degli epitaffi latini, l’interpretazione appare chiara.

La difficile iscrizione da Guelaa Bou Sba,<sup>31</sup> che a nostra conoscenza non ha trovato altri tentativi di interpretazione successivi alla lettura proposta da Levi Della Vida nel 1965,<sup>32</sup> merita particolare attenzione poiché costituisce un *unicum* nell’ambito del rigido formulario sepolcrale semitico di Nordafrica, probabilmente mostrando una qualche relazione con l’epigrafia funeraria greca di età tardo-ellenistica, relazione che meriterebbe forse ulteriori approfondimenti, che in questa sede siamo però costretti a rimandare.<sup>33</sup> All’essenzialità del testo latino, che riporta il nome con la genealogia e l’età del defunto e si conclude con i classici formulari e le abbreviazioni tipiche delle epigrafi sepolcrali latine – (*H(oc) l(oco) s(epultus), o(ssa) t(ibi) b(ene) q(uiescant)*) – si affianca un anomalo lungo testo semitico ove si invita il passante a leggere l’iscrizione che accoglie le lodi del defunto, con diverse titolature acquisite in vita di difficile interpretazione, anche perché rimandano ad ambiente libico.

Un testo anomalo, per chi conosca la rigidità delle iscrizioni funerarie semitiche. In questo caso, dunque, non si tratta di una traduzione e neppure

<sup>29</sup> Février 1961.

<sup>30</sup> CHERCHELL 1.

<sup>31</sup> GUELAA BOU SBA 1.

<sup>32</sup> In Van den Branden 1974 vengono affrontati alcuni problemi lessicali relativi al testo, con soluzioni poco condivisibili.

<sup>33</sup> Si veda ad esempio Peek 1972: 20 n. 13.

di una vera e propria bilingue, bensì di due testi assolutamente indipendenti: addirittura è differente il nome proprio del defunto, che dunque ad un certo momento aveva assunto un nome latino ma che nel testo punico conserva quello che pare essere stato il nome originario, mentre rimane identico quello del padre (TSDT BN MTT). L'accuratezza della composizione anche grafica dell'iscrizione, ad esempio le linee orizzontali incise che segnano il percorso della scrittura nella parte sommitale del testo, mostra una particolare attenzione alla suddivisione dei messaggi, che ben si completano anche dal punto di vista dell'impatto visivo sulla pietra.

Gli esempi potrebbero continuare: viene introdotta, tra l'altro, l'indicazione dell'età del defunto, inusitata nell'epigrafia fenicia, che sembra riprodurre il latino *vixit annos*.

Anche nelle iscrizioni votive compaiono fenomeni analoghi: si ricordi ad esempio per la formula *die fasto* la locuzione BYM N'M WBRK, sulla quale esiste ormai un'ampia bibliografia;<sup>34</sup> interessanti dati provengono ad esempio per l'*interpretatio* latina delle divinità fenicie da un testo assai frammentario da Henchir Kasbat,<sup>35</sup> ove si trova una inedita corrispondenza tra Astarte e Minerva; un testo sempre da Henchir Kasbat,<sup>36</sup> ove è stata riconosciuta la *cella proma* menzionata da Tertulliano, contiene una iscrizione edilizia purtroppo incompleta nella quale il testo punico sintetizza al massimo quello latino.

Al termine di questa necessariamente rapida rassegna, ci preme ritornare ai quesiti posti all'inizio della nostra ricerca e tentare di fornire, alla luce di quanto esposto, se non risposte, quantomeno linee interpretative.

Come si è visto, seppur ben presente nei testi neopunici, e non soltanto nelle bilingui, il repertorio epigrafico latino compare ben selezionato.

Alcune formule non vengono mai tradotte nei testi punici esaminati: non compare ad esempio *Dis Manibus Sacrum* né *Sit Tibi Terra Levis* o *Ossa Tibi Bene Quiescant*. L'acquisizione e l'introduzione delle formule è dunque dettata da precise scelte 'culturali', alle quali chiaramente sottende una visione escatologica, al momento assai poco definibile se non per labili tracce, scelte che sembrano ancora dunque difficilmente individuabili.

<sup>34</sup> Ferron 1993; Fantar 1993; Ferjaoui 1994.

<sup>35</sup> HENCHIR KASBAT 2.

<sup>36</sup> HENCHIR KASBAT 3.

Per *Dis Manibus Sacrum* esiste, però, a nostra conoscenza, un'unica testimonianza. Si tratta della bilingue da El-Amrouni,<sup>37</sup> al confine tra Libia e Tunisia, rinvenuta all'interno del noto mausoleo.<sup>38</sup> Al testo latino, epitaffio di *Quintus Apuleius Maximus*, si affianca una iscrizione neopunica che inizia con l'invocazione L'L(')[N] R'P'M Š 'PWL'[Y]. I *rephaim* di Apuleio, dunque, a fronte degli Dei Mani latini. Ulteriori indizi potrebbero venire dall'esame dei dati iconografici: le lastre rinvenute all'interno del mausoleo riproducono il viaggio di Orfeo nell'oltretomba alla ricerca di Euridice, ma alcuni particolari, sui quali varrebbe la pena forse indagare, si allontanano dagli schemi classici.

Non sempre appaiono chiare le relazioni con il testo originario, come ad esso ci si adatti, perché si omettano determinati passi, in sostanza se e come il punico traduca o reinterpreti il latino. Si insinuano nei testi formule nuove e suggestioni della lingua latina, come si è visto, si evidenziano in testi non necessariamente bilingui. Addirittura, si modifica la sintassi.

Chi scrive in punico conosce bene le iscrizioni latine. Ma è un romano che scrive in punico, o, con maggiore verosimiglianza, un punico che ha imparato a scrivere in latino?

La lingua latina ha certamente influenzato, e non solo nel lessico, gli ultimi esiti dell'antico fenicio. Se è stata fortemente modificata la scrittura neopunica sulla scorta di quella latina (si pensi alla fondamentale introduzione delle *matres lectionis*), perché non dovremmo ammettere che anche la lingua sia stata investita da trasformazioni importanti? Tali influenze, riconoscibili nelle iscrizioni, investirono anche la lingua parlata o si tratta di un fenomeno limitato soltanto ad una sfera più colta? Quali le differenze nelle diverse aree geografiche e nei diversi periodi?

Se la nostra ricerca si è rivelata sostanzialmente un susseguirsi di domande, non potevamo concludere che proponendo altri quesiti che ancora attendono risposta.

## Bibliografia

Bisi 1976

A. M. Bisi, «Su un gruppo di stele neo-puniche del British Museum», *Rivista di Studi fenici* 4, pp. 23-40.

<sup>37</sup> EL-AMROUNI 1.

<sup>38</sup> Ferchiou 1989.

Chabot 1924

J. B. Chabot, «Inscription bilingue de Thuburbo Majus», *Le Muséon* 37, pp. 162-64.

Chabot 1935-36

J. B. Chabot, «Note sur une Inscription punico-libyque de Sigus», *Revue de la Société Archéologique de Constantine* 63, pp. 197-201.

CIL

*Corpus inscriptionum latinarum.*

Derenbourg 1876

M. J. Derenbourg, «Inscription bilingue d'Ain Yousef», *Revue Archéologique* 31, pp. 175-79.

DISI

J. Hoftjizer e K. Jongeling, *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*, Leiden - New York - Köln 1995.

Drine 1994

A. Drine, «Cérès, les Ceres et les Sacerdotes Magnae en Afrique: quelques témoignages épigraphiques et littéraires (Tertullien)», in *L'Afrique, la Gaule, la religion à l'époque romaine. Mélanges à la mémoire de Marcel Le Glay*, Bruxelles, pp. 174-84.

Fantar 1987

M. H. Fantar, *Carthage. A Mosaic of Ancient Tunisia (Exhibition presented by the American Museum of Natural History in collaboration with Institut National d'Archéologie et d'Art de Tunis)*, New York - London.

Fantar 1993

M. H. Fantar, «Formules propitiatoires sur des stèles puniques et néopuniques», in *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East*, Leuven, pp. 127-33.

Ferchiou 1989

N. Ferchiou, «Le mausolée de Q. Apuleius Maximus à el-Amrouni», *Papers of the British School at Rome* 57, pp. 47-76.

Ferjaoui 1994

A. Ferjaoui, «La Formule BYM N'M WBRK dans les inscriptions néopuniques», in *L'Afrique, la Gaule, la religion à l'époque romaine. Mélanges à la mémoire de Marcel Le Glay*, Bruxelles, pp. 9-12.

Ferron 1987

J. Ferron, «Restauration de l'autel et gravure d'une image sacrée dans

- un sanctuaire sahélien de Ba'al Addir», *Reppal* 3, 193-227.
- Ferron 1993  
J. Ferron, «La formule <BYM N'M WBRK> des steles votives puniques et néopuniques de l'Afrique du Nord», *CEDAC Carthage* 13, pp. 36-55.
- Février 1952  
J. G. Février, «L'inscription néopunique de Cherchell 1», *Revue d'Histoire de Religions* 141, pp. 19-25.
- Février 1958-59  
J. G. Février, «Paralipomena Punica», *Cahiers de Byrsa* 8, pp. 59-66.
- Février 1964-65  
J. G. Février, «A propos de l'épithaphe néopunique d'une prêtresse», *Cahiers de Byrsa* 10, pp. 93-95.
- Hartmann e Hoftijzer 1971  
B. Hartmann e J. Hoftijzer, «Ugaritic hnk-hnkt and a Punic Formula», *Le Muséon* 84, pp. 529-35.
- Jongeling 1983  
K. Jongeling, *Names in the Neo-Punic Inscriptions*, Groningen 1983.
- ILP Bardo  
Z. Benzina Ben Abdallah, *Catalogue des inscriptions latines paiennes du Musée du Bardo*, Rome 1986.
- KAI  
H. Donner e W. Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, 3 Bände, Wiesbaden 1966-69.
- Levi Della Vida 1965  
G. Levi Della Vida, «Parerga Neopunica», *Oriens Antiquus* 4, pp. 59-70.
- Marcillert-Jaubert 1959  
J. Marcillert-Jaubert, «L'inscription bilingue R.I.L. 803», *Revue Archéologique*, janvier-mars, pp. 65-69.
- Masson 1977  
O. Masson, «Libyca V. Inscriptions libyques au Musée du Louvre», *Semitica* 27, pp. 41-43.
- Peek 1972  
W. Peek, *Griechische Versinschriften aus der Cyrenaica, aus Mauretanien und Numidien* (Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaft zu Leipzig, 63.4), Leipzig.

Poinssot 1959

L. Poinssot, «Suo et Sucubi», *Karthago* 10, pp. 117-18.

*Punica IV*

J. B. Chabot, «Punica IV. Les inscriptions néopuniques de Maktar», *Journal Asiatique* s. 11, vol. 7, 1916, pp. 87-103.

*Punica IX*

J. B. Chabot, «Punica IX. Inscriptions néopuniques de Masculula», *Journal Asiatique* s. 11, vol. 7, 1916, pp. 450-64.

*Punica XII*

J. B. Chabot, «Punica XII. La collection de la Toison d'Or», *Journal Asiatique* s. 11, vol. 9, 1917, pp. 145-66.

*Punica XVII*

J. B. Chabot, «Punica XVII. Inscriptions néopuniques du British Museum», *Journal Asiatique* s. 11, vol. 9, 1917, pp. 145-66.

*RIL*

J. B. Chabot, *Recueil des Inscriptions Libyques*, Paris 1940-41.

Sznycer 1977

M. Sznycer, «Le texte néopunique de la bilingue de Bordj Hellal», *Semitica* 27, pp. 47-57.

Sznycer 1980

M. Sznycer, «Observations sur l'inscription néopunique de Bir Tlelsa», *Semitica* 30, pp. 33-41.

Van den Branden 1974

A. Van den Branden, «Quelques notes concernant le vocabulaire phénico-punique», *Rivista di Studi Fenici* 2, pp. 137-47.

Vattioni 1980-81

F. Vattioni, «La bilingue latina e neopunica di El-Amrouni», *Helikon* 20-21, pp. 293-99.

Vattioni 1993

F. Vattioni, «La radice šb' 'giurare' in neopunico», *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli* 53, pp. 451-54.

### **Iscrizioni**

AIN EL KEBCH 1 = *RIL* 451 (ivi bibliografia precedente).

AIN YOUSEF 1 = *CIL* VIII, 16811 (= 4636). Derenbourg 1876.

BIR TLELSA 1 = *KAI* 138. Sznycer 1980. Ferron 1987 (ivi bibliografia precedente).

- BORDJ HELLAL 1 = *RIL* 72. Masson 1977. Sznycer 1977 (ivi bibliografia precedente).
- CHERCHELL 1 = Février 1952. Vattioni 1993 (ivi bibliografia precedente).
- DJEBEL MANSOUR 1 = *KAI* 140. *ILP Bardo*, pp. 118-19 n. 320. Drine 1994.
- EL-AMROUNI 1 = Vattioni 1980-81 (ivi bibliografia precedente).
- GIGHTIS 1 = *ILP Bardo*, p. 10 n. 18. Fantar 1987, n. cat. 142.
- GUELAA BOU SBA 1 = *KAI* 165. Levi Della Vida 1965: 63-68 (ivi bibliografia precedente).
- HENCHIR BRIRHT = *CIL* VIII, 793. Poinssot 1959. *KAI* 142.
- HENCHIR GUERGOUR 6 = *CIL* VIII, 15789. *Punica IX*, 455-59.
- HENCHIR KASBAT 2 = Chabot 1924.
- HENCHIR KASBAT 3 = Levi Della Vida 1965: 68-70. *ILP Bardo*, p. 139 n. 362.
- MAKTAR 1 = *CIL* VIII, 1008. *Punica XII*, n. 2, p. 147.
- MAKTAR 6 = *CIL* VIII, 1012. *Punica XII*, n. 7, pp. 149-50.
- MAKTAR 24 = *Punica IX*, 453. *Punica XII*, n. 26, p. 161. *KAI* 134. Bisi 1976: 25, tav. III,1.
- MAKTAR 27 = *Punica XII*, n. 29, p. 162.
- MAKTAR 31 = *Punica XII*, n. 33, p. 164.
- MAKTAR 32 = *Punica IV*, n. 6, p. 93.
- MAKTAR 35 = *KAI* 152.
- MAKTAR 79 = Février 1958-59: 59-66.
- MECHTA 1 = *RIL* 803. Marcillert-Jaubert 1959.
- SIGUS 1 = Chabot 1935-36. *RIL* 813.
- TEBOURSOUK 2 = *RIL* 12.
- TUNISIA OU 12 = *Punica XVII*, n. 8, pp. 35-36.



# **Fuori e dentro la città**

## **Saperi marginali e religione istituzionale nella Grecia antica**

*Pietro Giammellaro*

### **Abstract**

In the ancient Greek *polis*, besides the institutional religion, there were particular forms of belief, spread in every social class, related to some figures of itinerant diviners and magicians. They were mainly called *agyrtai* or *goetes* and we only know a few informations about their activity.

Through the history of these two terms it will be possible to say something about the role of marginal religious knowledge in the cultural and political development of the Greek city, as it appears in the writings of Hippocrates and Plato.

Non tutto ciò che il medico deve  
conoscere viene insegnato nelle  
accademie. Di tanto in tanto egli dovrà  
ricorrere alle donne anziane, ai tartari detti  
zingari, ai ciarlatani ambulanti, ai vecchi  
contadini e a molte altre persone spesso  
tenute in poca considerazione. Da loro  
egli attingerà la sua scienza, poiché questa  
gente sa di queste cose più di quanto non  
si sappia in tutte le università.

*Paracelso*<sup>1</sup>

Nel secondo libro della *Repubblica*, per bocca di Adimanto, Platone sferre la più violenta invettiva che la Grecia classica ricordi contro le pratiche magiche e contro chi di tali pratiche si fa portatore.

Questo attacco, collocato in una posizione chiave nell'opera che più compiutamente delinea l'utopia politica platonica, ha però radici molto antiche, e non è che l'esito di una opposizione tra saperi operante, credo, già a partire dall'epica omerica.

---

<sup>1</sup>Citato in Lloyd 1987: 180 n. 12.

Cercherò in questo intervento di ricostruire la storia di tale opposizione, attraverso l'analisi di due particolari categorie di operatori del sacro, indicati nelle fonti come ἄγύρται e γόητες.

Interpretate variamente come sacerdoti itineranti, maghi, ciarlatani, guaritori, queste figure occupano una posizione affatto singolare nel pur variegato panorama 'magico-religioso' della Grecia arcaica e classica:<sup>2</sup> si distinguono dai μάγοι, connotati, almeno in età arcaica, da una decisa impronta etnica;<sup>3</sup> sembrano servirsi del patrimonio di conoscenze di quei ῥιζοτόμοι e φαρμαχοπόλοι (tagliatori di radici e venditori di pozioni) legati prevalentemente all'ambito della guarigione;<sup>4</sup> è possibile ipotizzare che operassero attraverso purificazioni, come i καθαρταί.

Ma la veemenza con cui gli ἄγύρται vengono stigmatizzati nei testi in nostro possesso indurrebbe a considerare questi operatori un problema a sé, a fronte dell'esiguità della documentazione, soprattutto per l'età arcaica e classica (in tutto sei occorrenze fino a Platone).

Eppure, basta leggere i più importanti studi sulla magia in Grecia degli ultimi trent'anni per rendersi conto di come queste figure non siano state neppure assunte come problema dalla storiografia moderna. Già Giuliana Lanata (1967: 41), in un saggio del '67, si limita a definire gli ἄγύρται come «coloro che raccoglievano mendicando doni per qualche scopo, soprattutto sacerdoti mendicanti e vaganti»; più recentemente André Bernand (1991: 216) sem-

<sup>2</sup> Per una sommaria rassegna del 'vocabolario magico' della Grecia antica cfr. Moreau 2000: 6-20. Si vedano comunque anche le opere di carattere generale di A. Bernand (1991) e F. Graf (1995). Per una bibliografia generale cfr. il IV volume dell'opera curata da A. Moreau e Turpin (2000).

<sup>3</sup> Come è noto, già a partire da Erodoto, il termine è usato specificamente per indicare una tribù dei Medi.

<sup>4</sup> Non è sempre facile tracciare una netta linea di demarcazione tra queste figure; in generale è possibile ipotizzare che esse facessero riferimento a un sapere tradizionale, basato su farmaci naturali e rimedi popolari: in un frammento della perduta tragedia di Sofocle ΡΙΖΟΤΟΜΟΙ, verosimilmente appartenente al ciclo di *Medea*, è possibile trovarne una suggestiva descrizione:

Ella torcendo gli occhi lontano dalle mani, raccoglie in vasi di bronzo il bianco siero che stilla dal taglio ... Ceste segrete custodiscono le radici tagliate, che ella mieteva nuda, con falci di bronzo, gridando, ululando.

Al di là della evidente caratterizzazione letteraria del personaggio, si può intuire che l'attività delle figure indicate come *rhizotomoi* avesse anche una spiccata connotazione magico-rituale. Su *rhizotomoi* e *pharmakopolai* cfr. Lanata 1967: 32, Lloyd 1982: 36 e soprattutto Lloyd 1987: 91-93.

plicemente non ne tiene conto, liquidandoli come «preti mendicanti» nella traduzione di un famoso passo platonico, mentre Fritz Graf (1995: 23) esaurisce il problema dichiarando che «un *agyrtes* è chiaramente un prete itinerante e mendicante». Infine, in una recentissima e monumentale pubblicazione sulla magia nell'antichità da lui curata, Alain Moreau (2000: 11) definisce l'*agyrtes* come

un pauvre type, traînesavates (ou plutôt sandales, à moins qu'il n'aille pieds nus), traînemisère. Il ne peut pas faire grand-mal mais il ne peut pas faire grand-bien non plus et on ne croit guère à ses remèdes; ni à ses prédictions qui suscitent autant l'incrédulité qu'aujourd'hui celles des bohémiennes quand elles prétendent lire dans la main et récitent sur le ton de la mélodie des formule apprises par cœur et suffisamment vagues pour ne pas provoquer l'hilarité ou l'indignation.

Con questa pur breve e sommaria rassegna, ho voluto dare conto del dibattito, invero non molto acceso, intorno agli ἀγύρται; come si vede, lo spazio loro riservato nella definizione di pratiche religiose non ufficiali nella Grecia antica è stato decisamente insufficiente, se non si considerano gli sforzi di certa storiografia<sup>5</sup> nella direzione di una identificazione di queste figure con i sapienti provenienti dall'Oriente; proveremo in seguito a discutere questa interessante ipotesi, e tuttavia, prima di spingersi oltre le frontiere della grecità, bisogna almeno tentare, credo, una definizione del problema così come viene delineato nelle fonti (greche) in nostro possesso.

### Accattoni e vagabondi

Il termine ἀγύρτης sembrerebbe derivare dal più antico verbo ἀγείρω, e più precisamente dal grado zero della sua radice ἀγερ-. Il significato originario è individuato da Chantraine nell'idea di «radunare», «assemblare», da cui anche «questuare».<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Cfr. per es. gli studi di Walter Burkert, e in particolare Burkert 1983 e 1999.

<sup>6</sup> Chantraine 1968: 9 e Kujō 1973: 76. Anche Eustazio, nei suoi *Commentarii ad Homeri Odysseam* afferma che nel verso in questione si parla di Odisseo ὡς πρὸς ἀγύρτην ἄνδρα. È stata proposta da G. Semerano (1994: 6) una diversa etimologia, facendo riferimento a due verbi accadici: *agāru* 'raccolgo come mercenario', 'prendo a nolo' e *wahāru* 'accettare oggetti di valore', 'raccogliere oggetti', 'accettare offerte', ma il campo semantico individuato sembra essere più o meno lo stesso; è dunque irrilevante ai nostri fini, almeno in questa fase, stabilire la provenienza semitica o indoeuropea della radice.

Il termine non è attestato per l'età arcaica; è però presente come *hapax* il denominativo ἀγυρτάζω in un verso dell'*Odissea*; si può quindi immaginare che, a fronte della lacuna documentaria, il termine ἀγύρτης fosse conosciuto e usato in età omerica.<sup>7</sup> Se questa ipotesi è plausibile, il passo in questione acquista particolare rilevanza ai nostri fini, poiché in questi pochi versi sono presenti, esplicitamente o *in nuce*, alcuni elementi che costituiranno in seguito aspetti ricorrenti nella rappresentazione dell'ἀγύρτης.

Odisseo, sotto le mentite spoglie di un mendicante,<sup>8</sup> parla a Penelope del marito, ormai da tempo lontano da casa, e dice:

E già da tempo Odisseo sarebbe qui. Ma questo gli parve più utile in cuore, andare racimolando (ἀγυρτάζειν) ricchezze andando per molte terre.<sup>9</sup>

Non è un caso, credo, che la prima attestazione di questo verbo nella letteratura greca sia legata alla figura di Odisseo: il più antico e generico ἀγείρω non è sufficiente per descrivere i vagabondaggi dell'eroe: è necessario usare un'espressione più specifica, nella quale sia presente, certo, l'idea del raccogliere e dell'accumulare, ma con un'intensità e una forza supplementare richieste dall'errare pluriennale di Odisseo.<sup>10</sup>

Così, già in età arcaica, al senso originario di «raccogliere» si aggiungono i temi del viaggio, del vagabondaggio e dell'itineranza, caratteristici della figura di Odisseo e che tanta parte avranno nel successivo sviluppo del termine e nel suo conseguente uso per indicare ben precise figure di 'ciarlatani itineranti'.

Il verbo sembra qui non avere alcuna connotazione religiosa; possiamo dunque ritenere che questa sfumatura semantica si sia aggiunta in una fase successiva.

È forse possibile, invece, individuare già in Omero l'origine di quel pesante giudizio di valore insito nell'accezione successiva di ἀγύρτης, a partire da due elementi: innanzitutto il tema dell'accumulazione di beni, che, come

<sup>7</sup> Cfr. Kujore 1973: 76-78.

<sup>8</sup> Come si vedrà in seguito, questo dettaglio è tutt'altro che irrilevante; cfr. in proposito Gilli 1988: 16.

<sup>9</sup> Omero, *Odissea* XIX, 282-84.

<sup>10</sup> Una sfumatura in questo senso è data, peraltro, dallo stesso suffisso: secondo Kujore (1973: 78), «the termination -τάζω proper originally to nomina agentis in -της (cf. ἀγυρτάζω: ἀγύρτης) ... is shown by some verbs which often have an intensive or frequentative meaning».

vedremo, è presente come accusa già nell'occorrenza sofoclea e verrà sviluppato poi da Ippocrate e da Platone; in secondo luogo, la valutazione negativa sul piano etico, espressa qui implicitamente nei confronti di chi preferisce, nel suo animo (θυμῶ), vagabondare per molte terre lasciando la patria e la famiglia in balia degli eventi, più tardi dichiarata in maniera evidente contro i ciarlatani che, proprio per il loro errare, non possono appartenere stabilmente a una comunità e per questo vengono marginalizzati.

Un'ultima suggestione: se Odisseo è proverbialmente descritto come πολύμητις, πολυμήχανος 'dalle molte astuzie', δολοφρονέων 'che medita inganni', proprio l'inganno sarà poi uno degli elementi ricorrenti nella rappresentazione classica dell'ἀγύρτης.

### Profeti e ciarlatani

Bisogna aspettare il V secolo per trovare nuovamente traccia del termine in questione, questa volta con un inequivocabile legame con la sfera magico-religiosa. A partire da questo momento tutte le attestazioni del termine, anche le più tarde, confermano l'ipotesi di un uso specifico del termine per indicare operatori del sacro marginali, contrapposti ai sacerdoti e agli indovini della polis.

Nel primo caso l'appellativo è declinato al femminile ed è riferito ad un'altra figura della mitologia greca particolarmente significativa ai nostri fini, Cassandra.

Alla fine del quarto episodio dell'*Agamennone* di Eschilo, in una conversazione col Corifeo che è anche un vero e proprio vaticinio oracolare, la profetessa di sventure dichiara a un certo punto:

Ho sopportato di essere maltrattata<sup>11</sup> come un'*agyrtria* errante (φοιτὰς), disgraziata mendicante (πτωχὸς) morta di fame (λιμοθνής); ed ora il profeta (μάντις), dopo avermi resa profeta (μάντιν), mi ha condotto a questi destini di morte.<sup>12</sup>

Se la profetessa può affermare di aver dovuto sopportare l'appellativo di ἀγύρτρια, con ogni probabilità il termine è qui usato come un'ingiuria, in

<sup>11</sup> Seguo in questo caso la correzione di M. West (1990) κακουμένη in luogo della lezione tradita καλουμένη, in considerazione della presenza dell'avverbio ὥς, a mia conoscenza non attestato in collegamento col verbo καλέω. Di diverso avviso è E. Fraenkel (1962: 590-91) che, interrompendo diversamente, accetta la lezione dei codici.

<sup>12</sup> Eschilo, *Agamennone* 1273-77.

evidente contrapposizione con la figura ‘positiva’ di cui ἀγύρτρια rappresenta una degenerazione e una deformazione: μάντις. È stato il dio Apollo, μάντις per eccellenza, ad avere reso μάντιν Cassandra, ma è stato lo stesso Apollo a condannarla al discredito dei più. E non c’è castigo peggiore per chi sa di avere ricevuto l’arte da un dio, poiché tanto è il prestigio e il rilievo sociale del μάντις nella città greca,<sup>13</sup> tanto è il disprezzo con cui è trattato colui che finge di essere un μάντις.

Stessa sorte tocca al vate Tiresia nell’*Edipo Re* di Sofocle: in una violentissima *rhexis*, il sovrano tebano così definisce il mitico indovino:

questo mago tessitore di inganni (μηχανορράφον), *agyrtes* ingannatore (δόλιον), che ha occhi solo per il guadagno, ma è cieco per natura (ἔφν τυφλός) nella sua arte.<sup>14</sup>

Le parole messe in bocca da Sofocle a Edipo non sono certo casuali: se i due aggettivi, μηχανορράφον e δόλιον, rafforzano l’invettiva con l’accusa di millanteria (e ricordano con una certa precisione, anch’essa non casuale, gli attributi proverbiali di Odisseo), le ingiurie usate dal re tebano, e in particolare ἀγύρτης,<sup>15</sup> rappresentano già una chiara indicazione nella direzione dell’ipotesi precedentemente formulata a proposito di Cassandra.

Scrive Dario Del Corno: «nei due capolavori sommi della tragedia greca, l’*Agamennone* e l’*Edipo Re*, i vati Cassandra e Tiresia rappresentano il moti-

<sup>13</sup> Burkert (1992: 142) afferma: «in mancanza di una rivelazione, l’osservazione di ogni sorta di segni diventa la forma più diretta di rapporto con la divinità. Il più prestigioso specialista in questo campo è l’indovino (*mantis*) ... Non si dà inizio a nessuna battaglia senza l’osservazione precisa dei segnali premonitori e la vittoria viene attribuita all’indovino non meno che al generale». Del resto, anche D. Del Corno (1985: 287) ricorda: «I re spartani e gli strateghi ateniesi erano accompagnati in guerra da profeti, che avevano attribuzioni tanto estese quanto incerte, se una legge ateniese (riferita da Platone, *Lachete* 199 a) ammoniva che il *mantis* non deve comandare al di sopra del condottiero. E tuttavia il presagio non distoglieva dall’azione: alla strenua esortazione di Ettore ricordata in precedenza corrisponde in età storica l’eroico comportamento di Megistia, il *mantis* di Leonida, che rifiutò di partire dalle Termopili pur sapendo di affrontare la morte». Sul ruolo sociale e religioso del *mantis* cfr. da ultimo Bremmer 1996.

<sup>14</sup> Sofocle, *Edipo Re* 387-89.

<sup>15</sup> Per una interpretazione di Tiresia come mago cfr. Rigsby 1976 e Ginzburg 1989, che scrive in proposito: «Tiresia, e ancor più Melampo, sono i prototipi mitici di quegli iatromanti greci – guaritori, indovini, maghi estatici – che sono stati accostati agli sciamani dell’Asia centrale e settentrionale». Per una storia della questione dello sciamanismo greco cfr. la bibliografia citata *infra*, n. 57.

vo conduttore di uno spirito profetico, che riconosce le connessioni profonde tra quanto accadde un tempo, accade ora e accadrà poi». <sup>16</sup>

Noteremo a tal proposito che le uniche due figure indicate esplicitamente come ἀγύρται nella letteratura greca arcaica e classica sono proprio Cassandra e Tiresia. Non sembra dunque azzardato affermare che ἀγύρτης, in età classica, rappresenta la controparte negativa del μάντις. Possiamo forse pensare che quando un cittadino ateniese usava questa parola per offendere l'interlocutore, avesse in mente l'immagine precisa di un μάντις degenerato: il vero professionista della μαντιχή opera al servizio della *polis*, che se ne serve in tempo di pace e soprattutto in tempo di guerra e che gli conferisce una posizione di prestigio; al contrario l'ἀγύρτης opera individualmente, senza nessun legame istituzionale con la città e, quel che è più grave, agisce solo per il suo tornaconto. Le parole di Edipo in questo senso sono molto chiare: Tiresia, δόλιος ἀγύρτης, ha occhi solo per il guadagno ed è invece cieco riguardo all'arte. Questo tema verrà ripreso più tardi da Platone e da Ippocrate, nel corso di due violentissimi attacchi agli ἀγύρται, che discuteremo per esteso più avanti, ma di cui è interessante notare l'insistenza ossessiva sull'avidità di queste figure e sul loro desiderio spasmodico di accumulare denaro, anche a scapito della salute o della sopravvivenza dei 'clienti'.

Se quanto sostenuto finora è convincente, allora è possibile affermare che, almeno fino a Sofocle, l'appellativo ingiurioso di ἀγύρτης contenga in sé, oltre all'idea del vagabondaggio e dell'itineranza come condizioni di estraneità rispetto allo spazio circoscritto e chiuso della *polis*, anche la critica all'esercizio individuale di una 'professione' tradizionalmente considerata istituzionale, con l'aggravante della ricerca di un beneficio economico personale, anche a danno della comunità, a fronte di una pratica mantica che conferisce sì prestigio sociale, ma non comporta alcun tornaconto sul piano economico. <sup>17</sup>

### Negromanti e iniziati

Con la testimonianza platonica che ci accingiamo ora a leggere, questa opposizione frontale tra μάντις e ἀγύρτης cessa di operare. Michel Casevitz

<sup>16</sup> Del Corno 1985: 279.

<sup>17</sup> Scrive Del Corno (1985: 287): «l'ordinaria amministrazione della mantica era affidata ai singoli indovini: sacrificatori, auspici, interpreti di prodigi e di sogni, delle sorti e di un'infinità di messaggi spontanei e provocati. Della loro consultazione era possibile disporre con sicurezza e continuità, ed essa riusciva meno dispendiosa di quella oracolare».

ha spiegato questa evoluzione sostenendo che, a partire da Platone, funzioni e prerogative che fin dall'età omerica erano concentrate nell'unico, generico, μάντις cominciano ad essere indicate con vocaboli specifici: nella fattispecie, secondo lo studioso, μάντις, in Platone, è soltanto colui che è in preda alla *mania*; le altre funzioni di intermediazione tra mondo divino e mondo umano, chiaroveggenza e profezia sono attribuite ad altre figure.<sup>18</sup>

Lo slittamento semantico cui assistiamo con Platone, però, non inficia quanto detto finora riguardo all'opposizione tra ministri della religione ufficiale e figure decisamente non istituzionali: se fino a Platone l'operatore 'pubblico' del soprannaturale era chiamato μάντις, da Platone in poi assumerà nomi diversi a seconda della specifica attività svolta o della particolare funzione esercitata. In Platone, a fare da contraltare alla religione ufficiale saranno dunque ἄγύρται καὶ μάντις, in un binomio che si ritroverà poi fino alle attestazioni più tarde, a indicare la stessa figura di 'ciarlatano itinerante'.<sup>19</sup>

Chiarito questo delicato passaggio, possiamo procedere all'analisi di una delle più violente invettive che la grecità classica abbia concepito contro le pratiche magiche: nel II libro della *Repubblica*, parlando dell'utilità di azioni giuste e ingiuste, Adimanto a un certo punto afferma:

Essi sostengono infatti che perfino gli dèi a molti uomini onesti hanno dato un'esistenza sventurata e infelice, mentre ad altri hanno concesso il destino contrario. Ἄγύρται καὶ μάντις bussano alle porte dei ricchi e li persuadono di aver ricevuto dagli dèi, grazie a sacrifici e incantesimi (θυσίσαις τε καὶ ἐπωδαῖς), la facoltà di riparare con feste e divertimenti a qualche colpa commessa dal padrone di casa o dai suoi antenati. E se si vuole fare del male a un nemico, essi si impegnano, per un tenue compenso, a far del male a chiunque, al giusto e all'ingiusto, mediante evocazioni e formule magiche (ἐπαγωγαῖς τισιν καὶ καταδέσμοις): affermano infatti di poter convincere gli dèi a porsi al loro servizio. Per tutto ciò adducono le testimonianze dei poeti, alcuni dei quali concedono al male una facile realizzazione:

<sup>18</sup> Casevitz 1992: 1-18. Sullo stesso tema cfr. anche Bremmer 1996: 246.

<sup>19</sup> Cfr. per esempio le affermazioni di Plutarco nella *Vita di Licurgo* (9,5,24) a proposito della riforma monetaria spartana: «non giungeva al porto nessun carico di merci, né arrivava in Laconia nessun sofista, nessun *mantis agyrtikòs*, nessuno sfruttatore di prostitute, nessun artefice di ornamenti d'oro o d'argento, non essendoci denaro». E nella *Vita di Mario* (42,7) a proposito di Ottavio: «Quest'uomo, che per il resto era il più assennato tra i romani, che aveva mantenuto più d'ogni altro la dignità consolare incontaminata dall'adulazione e che rimase ossequiente ai costumi e alle leggi della patria come a decreti immutabili, sembra aver avuto la debolezza della divinazione, per cui passava più tempo con *agyrtai kai manteis* che con uomini politici e generali».



La malvagità è possibile raggiungerla in grande abbondanza  
e facilmente: la strada è piana, ed essa sta molto vicino;  
ma davanti alla virtù gli dèi posero il sudore  
[Esiodo, *Le opere e i giorni* 287-89]

e una via lunga e ripida. Altri mostrano che gli dèi si lasciano convincere dagli uomini, e si servono della testimonianza di Omero che ha dichiarato:

Si lasciano placare perfino gli dèi  
E con sacrifici e amabili preghiere  
Con le libagioni e il grasso delle vittime gli uomini li placano  
Pregandoli quando trasgrediscono la legge e commettono una colpa  
[Omero, *Iliade* IX, 497-501]

Mostrano poi una quantità di scritti di Orfeo e di Museo, discendenti, a quanto si racconta, della Luna e delle Muse, secondo cui essi compiono i loro riti, convincendo non solo gli individui ma anche le città che esistono per i vivi e per i morti assoluzioni e purificazioni dalle colpe mediante sacrifici e piacevoli divertimenti (λύσεις τε καὶ καθαρμοὶ ἀδικημάτων διὰ θυσίων καὶ παιδιᾶς ἡδονῶν). Questi riti essi li chiamano iniziazioni (ὅς δὴ τελετὰς καλοῦσιν), capaci di liberarci dai mali dell'Oltretomba, e affermano che se li trascuriamo ci attendono castighi terribili.<sup>20</sup>

Il brano, come si vede, è ai nostri fini ricchissimo di spunti e denso di contenuti. Un primo elemento richiama subito alla mente quanto detto a proposito di Tiresia: Platone tiene a specificare che ἀγύρται καὶ μάντεις sono soliti bussare alle porte dei ricchi; poco dopo aggiunge che essi si impegnano, per un tenue compenso, a far del male a chiunque, al giusto e all'ingiusto. Ritorna con forza, mi pare, il tema ricorrente, già a partire dall'*Odissea* (αγυρτάζειν χρήματα), dell'accumulazione di ricchezze, con mezzi leciti o illeciti. In questo caso si trovano però indicazioni specifiche sulle pratiche attuate da queste figure per il perseguimento dei loro scopi: essi persuadono gli interlocutori di poter riparare alle loro colpe, innanzitutto con sacrifici e incantesimi (θυσίαις τε καὶ ἐπωδαῖς). Se il sacrificio sembra suggerire l'idea di una cerimonia religiosa ufficiale, l'ἐπωδή, al contrario, è una prerogativa specifica degli operatori del magico, in primo luogo i γόητες, cui il termine è ricorrentemente associato. Επωδή indica al contempo una formula magica e una pratica discorsiva tesa ad ingannare il prossimo: si tratta in entrambi i casi di un'azione da condannare. Ma c'è di più: se non dovessero bastare i sacrifici e gli incantesimi, ἀγύρται καὶ μάντεις possono offrire agli

<sup>20</sup> Platone, *Repubblica* II, 364 b 2 - 365 a 3.

avventori altre più pesanti soluzioni:<sup>21</sup> se si vuole danneggiare un nemico, non importa che egli sia giusto o ingiusto, i nostri 'ciarlatani' sono pronti a mettere in campo *ἐπαγωγαί* e *κατάδεσμοι*. Già l'*ἐπαγωγή*, evocazione dei morti o degli dèi inferi finalizzata all'utilizzo dei loro poteri per fini personali, costituisce una pratica per così dire 'non ortodossa'. I rapporti con gli inferi, riservati a pochi privilegiati (Odisseo, Orfeo etc.), rappresentano sempre un fattore di pericolo, anche quando il fine ultimo dell'evocazione è quello di sapere di più su di sé o sugli eventi presenti o futuri; quando poi si cerca di utilizzare il potere degli inferi (che, ricordiamolo, è un potere oscuro, difficilmente gestibile) per scagliarsi contro i nemici, poco importa se giustamente o ingiustamente, il pericolo diventa incontrollabile. Il problema è dunque squisitamente politico: se si ricorre a questi mezzi per affermare le proprie istanze si abdica deliberatamente al ruolo di mediazione che l'istituzione dovrebbe svolgere nei rapporti tra i cittadini; e, se si dà credito a queste pratiche, in breve tempo la giustizia codificata della *polis*, il sistema di leggi che una comunità si è data, viene ad assumere una valenza pressoché nulla: se i rapporti sono regolati dalla sopraffazione personale viene meno il senso stesso della comunità cittadina così come concepita da Platone. Ecco uno dei motivi della veemenza del filosofo in questa circostanza: pratiche siffatte mettono a repentaglio la sussistenza stessa delle istituzioni; l'intento demistificatorio è qui assolutamente funzionale ad un migliore svolgimento della vita politica.

Discorso analogo può essere proposto a proposito dei *katadesmoi*, ma con qualche indicazione supplementare, proveniente dall'esame comparato di testi e documentazione archeologica ed epigrafica, offerto dagli studi di Christopher A. Faraone. L'uso di «binding magic»,<sup>22</sup> come la definisce lo studioso, sembra essere pratica comune già nel primo V secolo, ma se ne possono individuare significativi antecedenti diretti in epoca molto più antica e in aree geografiche vicine come l'Egitto e la Mesopotamia.<sup>23</sup>

La legatura, secondo Faraone, costituisce l'unico mezzo per imprigio-

<sup>21</sup> Non è difficile immaginare come il prezzo del servizio dovesse salire proporzionalmente al grado di illiceità delle azioni tentate.

<sup>22</sup> Faraone 1991: 165-66. Su questi temi cfr. Faraone 1993 e 1998, oltre a Faraone e Obbink 1991.

<sup>23</sup> È ormai ampiamente accettata l'ipotesi di stretti contatti religiosi, linguistici e culturali tra queste aree e la Grecia arcaica e classica. Per una definizione del problema ed una dettagliata disamina di tali contatti si veda la monumentale opera di Bernal 1991, di cui sono pienamente condivisibili le premesse metodologiche e le conclusioni ma nella quale è possibile individuare alcune evidenti forzature. Più cogenti e senza dubbio convincenti sono in

nare e bloccare la divinità che, essendo immortale, non può essere in alcun modo danneggiata o uccisa. L'attestazione mesopotamica di legature 'mediche' per liberare il malato dalla maledizione dello spirito, del demone o del mago che lo ha contaminato fa pensare immediatamente alla critica ippocratica agli ἄγύρται, ma di questo si dirà appresso, commentando il famoso *incipit* del *Male Sacro*. Più interessante è, in questo contesto, riflettere sul significato delle legature divine nell'ambito del pensiero religioso (e politico) di Platone: pensare di poter imprigionare una divinità per costringerla a sottomettersi al volere di un essere umano significa, per il filosofo, ammettere che il destino degli uomini sia in mano a quelli di essi che sanno meglio sfruttare le potenze dell'occulto. Ne viene così fortemente ridimensionato il ruolo degli dèi che, in questa posizione, non possono più costituire i primi garanti dell'ordine cittadino.

Ecco perché queste pratiche sono considerate da Platone il pericolo numero uno, contro cui avviare una strenua battaglia sul piano epistemologico, decostruendone le fondamenta teoriche, ma da non sottovalutare neppure sul terreno istituzionale, concependo un sistema di leggi rigidamente prescrittivo in materia religiosa e violentemente repressivo per chi non si sottomette all'ordine 'razionale' della *polis*.

E se l'evidenza archeologica di *tabellae defixionum* e di 'bambolette voodoo'<sup>24</sup> mostra con chiarezza la capillare diffusione di questi manufatti nella Grecia antica, possiamo perciò pensare che il pericolo fosse avvertito da Platone in termini certo non sottovalutabili, tanto da indurre il filosofo a darne conto nell'opera che più compiutamente descrive la sua utopia politica.

Ma come facevano questi 'ciarlatani' a convincere i clienti della loro legittimità, oltre che dell'efficacia dei loro mezzi?

Platone in proposito è prodigo di particolari, utili a noi per aggiungere elementi alla ricostruzione di queste figure, ma certamente funzionali alla sua argomentazione contro ogni forma di inganno e di imitazione, e in special modo contro la poesia; e i primi ad essere tirati in ballo sono proprio due poeti, di più, due figure che nell'immaginario di un greco di età classica dovevano rappresentare l'incarnazione stessa della poesia: Omero ed Esiodo.

È proprio grazie all'autorevolezza degli scritti di questi poeti che gli ἄγύρται convincono gli interlocutori della possibilità di manipolare a pia-

---

questo senso le argomentazioni di Burkert e dello stesso Faraone. Sui contatti religiosi tra l'area vicino-orientale e il mondo greco cfr. il recente volume a cura di S. Ribichini, M. Rocchi e P. Xella (2001).

<sup>24</sup> Cfr. in particolare Faraone 1998.

cimento il potere degli dèi e soprattutto della convenienza di agire in maniera ingiusta. Subito dopo, e quasi individuando una continuità tra la sorte che aspetta gli uomini in questa vita e il loro destino nell'aldilà, il filosofo menziona i libri di Orfeo e Museo, grazie ai quali i 'ciarlatani' compirebbero i loro rituali, consistenti per lo più in purificazioni, sacrifici e soprattutto iniziazioni.

Come ricorda A. Masaracchia,<sup>25</sup> Platone, nel confrontarsi con la cultura poetica e con la religione tradizionale individua «due momenti distinti e successivi, uno più antico che fa capo a Orfeo e uno, più recente, che fa capo a Omero»; e tuttavia, continua lo studioso, «questa cultura si presenta per le sue caratteristiche ideologiche sostanzialmente compatta e unitaria». Il filosofo assume dunque, nei confronti di questa tradizione, un atteggiamento univoco in cui «il giudizio su Orfeo e gli orfici è illuminato dal giudizio su Omero e gli omeridi e viceversa».

E, a quanto pare, questo giudizio non è certo dei più lusinghieri: la poesia distoglie gli uomini dalla ricerca della verità, che in Platone costituisce momento fondamentale anche della vita politica, e le iniziazioni orfiche, garantendo la salvezza oltremondana indipendentemente dal rispetto degli dèi, allontanano irrimediabilmente i cittadini dalla religione della *polis*.

Si è voluto riconoscere, nei personaggi attaccati da Platone, i rappresentanti di un 'orfismo degenerato'<sup>26</sup> ma, come è noto, il problema del ruolo delle pratiche orfiche nella società greca antica e del rapporto fra gli orfici e le istituzioni della città è ancora lontano dal trovare una soluzione. È possibile però, a mio parere, individuare nelle varie descrizioni delle pratiche orfiche alcune costanti che, non a caso, sembrano riguardare anche altre categorie di 'professionisti', come i poeti o i carpentieri: prima fra tutte, l'itineranza, la non stanzialità, sembra comportare necessariamente l'estraneità da un contesto come quello fortemente accentrato della *polis*.

Del resto, il possesso di una *technè* implica quasi sempre una vita itinerante, che comporta necessariamente una condizione di estraneità rispetto alla vita organizzata della città; di ciò abbiamo testimonianza già a partire da Omero.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Masaracchia 1991: 183. A riprova di quanto afferma lo studioso è possibile individuare molte altre occorrenze di questa 'doppia coppia', sia in Platone che in altri autori a lui precedenti e successivi; volendosi limitare alla sola opera platonica basti citare *Apologia di Socrate* 41 a-b, *Ione* 536 b, *Protagora* 316 d, *Cratilo* 402 b-c.

<sup>26</sup> Masaracchia 1991.

<sup>27</sup> Ricorda a questo proposito Walter Burkert: «still earlier, Homer grouped together this

Gli orfici, come gli ἀγύρται καὶ μάντεις di Platone, rientrano pienamente in questa condizione di estraneità; e tuttavia la loro situazione non li induce a costituirsi in comunità organizzate: i sacerdoti dell'orfismo, come afferma J. Bremmer (1999: 81-82), sembrano operare per proprio conto poiché, secondo un'efficace concettualizzazione di Burkert (1982), non basta una *techne* per creare una comunità.

Un gruppo, religioso o politico, ha bisogno, per dirsi 'comunità', di alcuni requisiti, tra cui un particolare stile di vita, un'organizzazione interna della proprietà pubblica e privata, un generale accordo sulle credenze e le pratiche religiose, un potere costituito o una qualche forma di autorità (*ibidem*, p. 3).

Queste condizioni, necessarie e sufficienti, secondo lo studioso, per la costituzione di una setta, sono applicabili, a mio avviso, anche alla struttura di una compagine statale quale la *polis* vagheggiata da Platone. Se questa interpretazione è condivisibile, allora è facile comprendere i motivi più profondi dell'ostilità del filosofo verso queste pratiche: per una comunità come la *polis* è certo più agevole confrontarsi con un'altra aggregazione che condivide almeno le condizioni di cui sopra, come potrebbe essere, per esempio, la setta pitagorica; in questo caso si tratta solo di rapporti di forza: l'aggregazione più debole viene confinata ad una posizione minoritaria rispetto a quella più forte.

Quando invece ci si trova dinanzi a individui singoli, che non solo con le loro pratiche e le loro concezioni, ma con la loro stessa vita, propongono un sistema assolutamente incommensurabile con quello della città, allora non può instaurarsi nessun confronto, nessuno scontro: questi individui devono essere del tutto eliminati.

All'epoca di Platone, tra queste figure è certamente possibile annoverare i sofisti che, come gli ἀγύρται καὶ μάντεις, si spostano per motivi squisitamente economici.

Scrivo in proposito Silvia Montiglio:

Lo scopo del vagabondaggio dei sofisti non era quello di allontanarsi dalla società. Molti di essi erano stranieri che lasciavano le loro città e viaggiavano, spesso anche

---

kinds of wandering *dēmiourgoi*: the *mantis*, the healer, the carpenter and the singer. Outside Greece we find the Etruscan *haruspices* who 'propagate their craft in families' and once more the Mesopotamian magicians: 'the wise man will teach his son, and he will let him take an oath'; the corresponding formulae are still found in the Hippocratic collection, the famous 'oath' and the *nomos* which adopts the language of *teletai*: 'things that are holy are revealed only to men who are holy. The profane may not learn them until they have been initiated into the mysteries of knowledge' » (Burkert 1982: 7-8, con i riferimenti testuali in nota).

molto lontano. Come ci si aspetta da questo gruppo di intellettuali, che spostavano l'oggetto della filosofia dalla natura all'uomo, ed in particolare all'uomo inserito nella società, andare in giro ha lo scopo di incontrare, piuttosto che di fuggire, gli esseri umani. Ma, diversamente da Solone o Democrito, i sofisti non viaggiavano al fine di acquisire conoscenza. Difficilmente una 'teoria', un'astratta curiosità o un interesse etnografico motivavano i loro viaggi. Piuttosto, i sofisti viaggiavano per vendere la loro abilità. Come molti intellettuali e artisti moderni, essi si spostavano dove c'era lavoro: questo è il motivo per cui tendevano a convergere tutti ad Atene, dove avevano migliori chances di sfondare. Il viaggiare era parte della loro attività professionale. ... *Il vagabondaggio del sofista all'interno del regno instabile dell'opinione rivela la sua natura non filosofica e si accorda con la sua abilità nell'assumere qualsiasi forma, come un mago.* Il vagabondare è una manifestazione della instabile mutabilità del sofista, che alternativamente dà luogo ad una moltiplicazione di definizioni. Insomma, il vagabondaggio del sofista connota i suoi inganni verbali, la sua avidità, la sua natura infida ed evasiva. Il sofista vagabondo è una figura odissiaca, ma vista sotto una luce negativa. Mentre l'Odisseo omerico impara dai suoi vagabondaggi, il vagabondaggio dei sofisti tradisce la loro mancanza di coscienza.<sup>28</sup>

Ancora una volta, dunque, l'attacco agli specialisti di pratiche genericamente definibili come 'magiche' è in Platone figura di una critica serrata al movimento sofistico. Diremo, meglio, che l'ostilità verso queste due 'categorie' fa parte di un progetto complessivo di salvaguardia di un ordine politico fortemente minacciato da prospettive filosofico-religiose e soprattutto da modi di vita decisamente 'altri'.

Quando, poi, a servirsi delle 'competenze' di queste figure sono non solo i singoli ma anche intere città, lo sdegno di Platone si trasforma in un risolutivo, anche se velato, attacco ai governanti che, nell'ottica del filosofo, non si rendono conto del potenziale eversivo che scatenano agendo in tal modo. Non può non venire in mente, a questo proposito, la vicenda del 'saggio' cretese Epimenide, chiamato dall'amministrazione ateniese a purificare la città dal *miasma* che la contaminava.<sup>29</sup>

Può essere forse interessante, allora, leggerne il racconto,<sup>30</sup> che propongo nella suggestiva traduzione di Giorgio Colli:

<sup>28</sup> Montiglio 2000: 92-93, traduzione e corsivi miei.

<sup>29</sup> Per una lettura storico-politica di questo evento cfr. Mazzarino 1966.

<sup>30</sup> Platone, *Leggi* 642 d - 643 a (fr. Colli 8[A 5]). Testo critico di riferimento e traduzione: Colli 1978: 47-49.

E sulla città gravavano certi terrori di natura religiosa, assieme ad apparizioni religiose, e i divinatori dicevano pubblicamente che i sacrifici rivelavano contaminazioni e colpe bisognose di purificazioni. E appunto, mandato a chiamare da loro, era giunto da Creta Epimenide di Festo, annoverato come settimo tra i sapienti da alcuni di quelli che non riconoscono Periandro. La sua reputazione poi era di uomo caro agli dèi e sapiente intorno alle cose divine, rispetto alla sapienza entusiastica e iniziatica. Perciò gli uomini di allora lo salutavano anche come figlio della ninfa di nome Blaste e lo chiamavano il giovane Curete. Ma giunto, e trattando Solone da amico, gli preparò il terreno e gli aprì la strada in molte cose per la legislazione. Difatti li rese ordinati nei servizi sacri, come pure mitigò le manifestazioni di lutto, mescolando immediatamente dei sacrifici assieme ai riti funebri ed eliminando il carattere crudele e barbarico da cui prima erano dominate la maggior parte delle donne.<sup>31</sup> Ma dopo di aver santificato e iniziato ai riti segreti la città – questa è la cosa più importante – con dei mezzi di pacificazione, con purificazioni e fondazioni sacre, la rese obbediente alla giustizia e più disponibile alla concordia. ... Epimenide, dunque, oggetto della massima ammirazione – e mentre gli Ateniesi volevano dargli molte ricchezze e rendergli grandi onori – non richiese nulla se non un ramoscello dell'ulivo sacro, e ricevutolo partì.

Scrive Giorgio Colli (1978: 15):

Il sapiente politico – Solone – invoca l'aiuto di chi è soltanto sapiente, perché conosce il passato e l'avvenire, di chi vive con gli dèi: ed Epimenide viene da Creta, dalla mitica Cnosso, città di Minosse e del Labirinto. Atene è purificata, i terrori svaniscono, e questa sapienza è una conquista di gioia. Ma la cosa più stupefacente,

<sup>31</sup> Questo particolare ricorda da vicino due episodi legati ad altrettante figure di operatori del sacro certamente vicine a Epimenide: il primo, Melampo di Pilo, mandato a chiamare dagli Argivi, liberò le donne di Argo dalla pazzia dopo aver ottenuto un esoso compenso (Erodoto, *Storie* IX, 34); il secondo, Dexicreone, *aner agyrtes* menzionato da Plutarco negli *Aetia Romana et Graeca* (303 c 2-4), servendosi di una purificazione, liberò le donne di Samo «rese dissolute dalla lussuria e dalla tracotanza». Non è possibile in questa sede analizzare puntualmente tali testimonianze; e tuttavia, credo, bisogna rilevare che in tutti e tre i casi in questione la 'malattia delle donne' assume caratteristiche affatto particolari: se la testimonianza su Epimenide parla di «carattere crudele e barbarico», neppure la pazzia delle donne Argive e la lussuria e tracotanza di quelle Samie sembrano descritte come semplici e ordinarie patologie: lo dimostra il fatto che le *poleis* colpite (si badi bene, in *tutta* la loro componente femminile) non badano a spese pur di risolvere il problema. Un'ultima notazione: tutti e tre gli 'specialisti' convocati provengono da un'altra città, sono stranieri, così come straniero è il Dioniso delle *Baccanti* di Euripide, che, a detta di Penteo, convive con le donne tebane proponendo loro le iniziazioni dionisiache.

rispetto a questo racconto, è che qui – secondo ogni verosimiglianza – non si tratta di leggenda, bensì di storia.

E proprio in un tentativo di offrire un'immagine storicizzata del sapiente cretese Burkert scrive:

Si dice che Epimenide abbia ricevuto la sua iniziazione in una delle grotte cultuali di Creta. Se egli mai visitò quella del monte Ida, si sarà trovato di fronte al *tympanon* e agli scudi bronzei di chiaro stile orientale, realizzati probabilmente da artigiani orientali per il culto di Zeus Ideo. ... Non sappiamo molto delle pratiche dei sacerdoti divinatori e purificatori greci nello stile di Epimenide. Ma, nei dettagli che ci è dato conoscere, vi sono strette corrispondenze con i testi magici sumero-akkadici, che possediamo in gran numero e che assommano ad un'intera biblioteca.<sup>32</sup>

Lo studioso svizzero utilizza così la figura di Epimenide per individuare in Creta il *trait d'union* tra l'oriente mesopotamico e il mondo greco, a conferma della sua ipotesi secondo cui molte delle pratiche magiche diffuse in Grecia proverrebbero direttamente dal Vicino Oriente. Quello che qui ci interessa, però, non è tanto la provenienza o l'origine di queste pratiche quanto piuttosto il loro ruolo nello svolgimento della vita politico-religiosa in terra greca. Questa digressione dunque ci è utile solo nella misura in cui ci consente di affermare che «l'asceta Epimenide, l'uomo ritornato in patria con un ramoscello dell'ulivo che cresce sull'acropoli ateniese, non soltanto viene riconosciuto dalla scena politica, ma da questa è trattato come un essere superiore».<sup>33</sup>

### Medici e stregoni

La vicenda di Epimenide il cretese offre, credo, un'utile rappresentazione del ruolo dei cosiddetti 'purificatori' nella società greca antica e dei loro rapporti con l'istituzione statale.

Ma se questa testimonianza getta luce sull'uso pubblico di incantesimi e purificazioni, un altro testo documenta, a partire da una posizione fortemente ideologica, il ricorso a queste pratiche da parte dei privati cittadini.

<sup>32</sup> Burkert 1983: 115; traduzione mia.

<sup>33</sup> Colli 1978: 15. Sulla figura di Epimenide e il contesto storico della purificazione di Atene cfr. Pugliese Carratelli 1978, pp. 9-15, ma soprattutto le splendide pagine dedicate al sapiente cretese da Santo Mazzarino (1966: 26-37 e 46-52).



L'ambito è quello della guarigione, della guarigione 'sacra' contrapposta alla guarigione 'scientifica', 'razionale', o, se si preferisce, 'istituzionale'. E il testimone, l'autore ippocratico<sup>34</sup> del *Male Sacro*, è un medico; di più, uno di quei medici che, attraverso la redazione di un'opera per così dire 'teorica', intende affermare con forza il predominio della *technē iatrike* su ogni altra forma di guarigione.

Il testo meriterebbe di essere analizzato per intero, e tuttavia si è ritenuto qui opportuno selezionarne alcuni passaggi.

**1** Riguardo alla cosiddetta malattia sacra le cose stanno così: **2** per nulla mi sembra che sia più divina (θειοτέρη) delle altre malattie né più sacra (ἱερωτέρη), ma ha una natura da cui deriva e che anche tutte le altre malattie posseggono. **3** Gli uomini, a causa dell'inesperienza e dello stupore, credettero che la sua natura e la sua causa fossero un fatto divino, dal momento che in nulla è simile alle altre malattie; **4** e se da una parte il carattere divino, di fronte alla loro difficoltà di comprendere, le è garantito, dall'altra invece, di fronte alla facilità del modo terapeutico con cui trattano, esso viene meno, dal momento che curano con purificazioni ed incantesimi (ὅτι καθαρμοῖσι τε ἰῶνται καὶ ἐπαοιδῇσιν). **5** Se d'altronde per il fatto che desti meraviglia la si crede divina, molte saranno le malattie sacre e non una sola, poiché io dimostrerò che le altre, che (pure) nessuno ritiene siano sacre, non sono per nulla meno degne di stupore né (meno) straordinarie.<sup>35</sup>

Già nell'*incipit* si manifesta con evidenza il carattere altamente polemico della trattazione. Proprio in questo senso, particolare attenzione va riservata all'uso dei due comparativi θειοτέρη e ἱερωτέρη:<sup>36</sup> la malattia cosiddetta (καλεομένη) sacra, identificata in età moderna nell'epilessia, non è per il nostro autore più sacra né più divina di tutte le altre. La polemica è qui non tanto contro una concezione religiosa della malattia<sup>37</sup> quanto piuttosto contro l'idea che si possano individuare gradi diversi di sacralità per le diverse affezioni del corpo. Utilizzando le parole di James Redfield in riferimento a quegli operatori del sacro specializzati nella risoluzione di problemi 'ecce-

<sup>34</sup> Sulla questione ippocratica e il problema della paternità dei trattati contenuti nel *Corpus* cfr. Lloyd 1993.

<sup>35</sup> Ippocrate, *Male Sacro* I, 1-5.

<sup>36</sup> Sull'uso dell'aggettivo ἱερός alternato a θεῖος a seconda che l'autore faccia riferimento alle posizioni dei purificatori o alle sue cfr. Lanata 1967: 24-25.

<sup>37</sup> Lo stesso autore ippocratico dirà in seguito che tutte le malattie sono divine e tutte umane.

zionali',<sup>38</sup> potremmo dire che, nell'ottica del medico ippocratico, una malattia più sacra delle altre costituirebbe un «surplus problem», una difficoltà fuori dalla norma, affrontabile soltanto da specialisti fuori dalla norma.

Nell'affermare la curabilità di questa malattia con gli strumenti utilizzati per le altre, l'autore ippocratico rivendica, certo, la legittimità e l'importanza della sua 'professione' all'interno della *polis*, ma soprattutto afferma velatamente un principio fondamentale: la città, luogo privilegiato del dispiegamento della verità, di un ordine conoscibile e controllabile dall'interno, non ha bisogno di «problem solvers» specializzati nella risoluzione di problemi particolari poiché i problemi particolari, semplicemente, non ci sono.

Proprio nell'intento di dimostrare questo principio, nei paragrafi 6 e 7 il nostro autore si profonde in un elenco di malattie altrettanto stupefacenti (*thomastà*) e che dunque dovrebbero essere definite sacre o divine. Subito dopo, senza spezzare la tensione dell'invettiva, egli individua con precisione il bersaglio polemico diretto del suo attacco:

**10** Mi sembra che i primi ad aver sacralizzato questa malattia siano stati uomini quali anche oggi ci sono, maghi e purificatori e *agyrtai* e accattoni, quanti invero pretendono di essere molto rispettosi degli dèi e di sapere qualcosa in più (θεοσεβέες εἶναι καὶ πλέον τι εἰδέναι). **11** Costoro infatti recando per pretesto il divino e parlando con esso la mancanza di espedienti che permettessero di possedere qualcosa che, una volta somministrato, portasse giovamento, affinché non fosse evidente che essi non ne sapevano nulla, ritennero che questa affezione fosse sacra, **12** e pronunciando formule opportune fondarono la terapia per la loro sicurezza, somministrando purificazioni e incantesimi (καθαρμοὺς προσφέροντες καὶ ἐπασιδᾶς) ... **20** Tutte queste prescrizioni le impongono a causa del carattere divino, dicendo di sapere qualcosa in più (ὥς πλέον τι εἰδότες) ed adducendo altri pretesti, affinché, se (il malato) guarisce, di loro siano la reputazione e l'abilità, se invece muore, la loro discolpa sia garantita, con il pretesto che non sono essi la vera causa, ma gli dèi; ... **23** Se poi somministrando e mangiando questi alimenti si genera e cresce il male, e non mangiandoli si cura, il dio allora non è la vera causa di alcunché, né giovano le purificazioni, ma i cibi sono ciò che cura e ciò che danneggia: inoltre la

<sup>38</sup> «Among the Greeks, religious specialists dealt with *surplus problems*, with the realm of the unnatural (*ta daimonia*) ... When however there was an exceptional problem, it would be felt that the cause must be some unnatural act, some crossing of sacred boundaries; an individual with supernatural powers would be called upon to identify the cause and placate the god. Such superior insight ... is socially recognised as a craft, like carpentry or poetry» (Redfield 1991: 103-4).

potenza del dio svanisce. **24** Così pertanto mi sembra che chiunque si accinga a curare con tale trattamento queste malattie, reputi che non siano né sacre né divine. **25** Allorché infatti viene allontanata per mezzo di queste purificazioni e di questa terapia qui, che cosa impedisce loro di farle giungere e piombare sugli uomini per mezzo di altri simili artifici? Cosicché non è più il carattere divino la vera causa, ma un qualcosa di umano. **26** Chiunque sia nella possibilità di cacciare questo male purificando tutt'intorno e mettendo in atto pratiche da mago (περικαθαίρων ... καὶ μαγέων), questo potrebbe anche arrecarlo dopo aver praticato altri artifici, ed in questo discorso il carattere divino viene meno. **27** Dicendo ed escogitando tali espedienti pretendono di sapere qualcosa in più (πλέον τι εἰδέναι), ed ingannano gli uomini (ἄνθρώπους ἔξαπατέουσι) imponendo loro astensioni e purificazioni, e gran parte del loro discorso approda al divino ed al demonico.<sup>39</sup>

La prima evidenza sottolineata dall'autore riguarda la pretesa di *magoi*, *kathartai*, *agyrtaí* e *alazones* di essere molto pii e di possedere conoscenze che superino quelle del sapere istituzionale e riconosciuto.

Tratteremo più avanti il problema dell'*eusebeia* e della relazione di questi operatori del sacro con la religione ufficiale. Più interessante è qui riflettere sulla presunzione di πλέον τι εἰδέναι, vedere di più: l'espressione, che ricorre, pressoché identica, in tre occorrenze della stessa opera, fa pensare immediatamente alla serrata critica platonica rivolta contro chi sostiene di possedere una conoscenza superiore. I 'ciarlatani', portatori di un sapere unitario, non parcellizzato, sono contemporaneamente medici, stregoni, sacerdoti e iniziati ai misteri; conoscono Omero ed Esiodo, leggono i libri di Orfeo e Museo, e tutto questo senza la necessità di suddividere le competenze e di settorializzare la conoscenza. Non sembra dunque azzardato ipotizzare che questo attacco, sferrato su più fronti, sia rivolto anche contro un esercizio della conoscenza ancora una volta lontano, incommensurabile con la rigorosa specializzazione dei saperi e delle funzioni, teorizzata da Platone nella *Repubblica* ed esemplificata, in campo medico, attraverso gli scritti ippocratici.

Ma c'è di più. Se si accetta l'idea che incantesimi e purificazioni possano ottenere un effetto positivo sulla salute dell'uomo, si ammette necessariamente che attraverso queste pratiche sia possibile anche arrecare danno ad altri individui. Vale dunque l'argomentazione proposta precedentemente a proposito del brano platonico: una comunità che non può garantire l'inco-

<sup>39</sup> Ippocrate, *Male Sacro* I, 10-12; 20; 23-27.

lunità dei suoi cittadini e il rispetto delle leggi che essa stessa si è data, perde ogni credibilità e si indebolisce come struttura politica.

Proprio per questo, nel suo scritto, l'autore ippocratico si appella a quell'istituzione che più di tutte, a suo parere, garantisce la stabilità dello stato e rafforza il potere politico: la religione.

**28** Eppure proprio a me non sembra che facciano discorsi sulla corretta venerazione del divino come loro dicono ma piuttosto sulla cattiva venerazione di esso e che dicano che gli dèi non esistono, e mi sembra che la venerazione e il divino di costoro siano mancanza di venerazione e di rispetto di ciò che è permesso dagli dèi agli uomini, come spiegherò. **29** Se infatti promettono di essere capaci (ἐπίστασθαι) di far scendere la luna e di nascondere il sole e di mandare la tempesta ed il ciel sereno e le piogge e la siccità e di rendere il mare e la terra infruttiferi e tutte le altre cose di tal genere – sia che dicano di esserne capaci per mezzo di riti, sia per mezzo di qualche altra conoscenza o pratica – **30** a me in realtà sembra che essi siano empi e che non credano né all'esistenza degli dèi né, se gli dèi esistono, che abbiano alcuna forza, e che non si asterrebbero da nessuna azione estrema in quanto gli dèi non sono terribili per loro. **31** Se infatti un uomo, operando pratiche da mago e sacrificando (μαγεύων τε καὶ θύων) farà scendere la luna ed eclisserà il sole e produrrà la tempesta ed il cielo sereno, io di certo non potrei pensare che tra questi fenomeni vi sia qualcosa di divino, ma di umano, se invero la potenza del dio è dominata ed asservita dalla conoscenza dell'uomo. **32** Forse invece le cose non stanno così, ma uomini, bisognosi dei mezzi di sussistenza, escogitano molti espedienti di ogni specie e li ricamano su questa malattia e su tutte le altre, attribuendo la vera causa a un dio, a seconda di ciascuna forma del male.<sup>40</sup>

E ancora:

**39** Fanno uso di purificazioni ed incantesimi (Καθαρμοῖσι τε χρέονται καὶ ἐπαοιδῇσι) e fanno del divino quanto di più contrario alla venerazione e al divino, come mi sembra: **40** purificano infatti coloro che sono colpiti dalla malattia col sangue ed altri mezzi di tal genere come se avessero una qualche contaminazione (μιάσμα τι), o come dei perseguitati dall'ira divina, o incantati (πεφαρμαγμένους) da uomini o come se avessero compiuto qualche azione per niente conforme alle prescrizioni divine date agli uomini. Occorrerebbe che costoro facessero il contrario di queste operazioni, che sacrificassero e pregassero e recandosi nei templi supplicassero gli dèi; **41** ora però non fanno nulla di tutto ciò, purificano! **42** Ed alcuni resti delle

<sup>40</sup> Ippocrate, *Male Sacro* I, 28-32.

purificazioni li nascondono nella terra, altri li gettano nel mare, altri ancora li arroccano sulle montagne ove nessuno li tocchi né ci metta i piedi; **43** ma occorrerebbe dare tali cose alla divinità recandole al tempio, se davvero il dio ne è la vera causa. **44** Da parte mia d'altronde non ritengo cosa degna di credibilità che il corpo di un uomo sia contaminato da un dio, ciò che è più corruttibile da ciò che è più puro; **45** ma qualora succedesse che fosse macchiato da altro o soffrisse qualcosa, dovrebbe essere pulito e reso ritualmente puro dal dio piuttosto che contaminato. **46** È il divino che pulisce e purifica i più grandi errori e le azioni più nefande ed il sudiciume che è in noi, noi stessi poi, fissiamo i confini dei templi e dei recinti sacri per gli dèi, affinché nessuno li superi se non sia ritualmente puro, ed entrandovi noi ci aspergiamo non come se fossimo contaminati ma come se una qualche macchia l'avessimo anche prima, e ce ne purificassimo. Questo penso sulle purificazioni.<sup>41</sup>

Che un medico ippocratico si permetta di discettare sulla *corretta venerazione del divino*, o peggio ancora, inviti i fruitori della sua opera a sacrificare, pregare, recarsi nei templi a supplicare gli dèi, sembra certo cosa ben strana: in fondo, da un punto di vista strettamente economico, la guarigione templare e il culto di Asclepio sembrerebbero costituire nella Grecia della fine del V secolo i diretti antagonisti della medicina ippocratica.

E tuttavia una analisi più profonda consente di pervenire a conclusioni del tutto diverse: in realtà, come afferma Geoffrey Lloyd (1982: 39), «i metodi di cura usati nella 'medicina razionalistica' e nella 'medicina del tempio' avevano molti elementi in comune: i sacerdoti facevano ricorso a farmaci, prescrizioni dietetiche e flebotomie, così come alcuni medici razionalisti non rifiutavano amuleti e preghiere». Di conseguenza, gli fa eco Chiara De Filippis Cappai (1991: 283), «pur non esistendo pubblica affermazione, si deve ritenere che i sacerdoti-guaritori di Asclepio fossero per lo più accettati dai medici». Non così per i nostri *agyrtai*: la medicina templare, che rappresenta, certo, una possibilità alternativa alla *technè* ippocratica, non ne mette però in crisi i presupposti, i fondamenti e le pratiche; la guarigione magica, al contrario, muovendosi in un campo per così dire 'trasversale' e ancora una volta non commisurabile con gli altri saperi, costituisce un pericolo molto più profondo.

È per questo, allora, che le argomentazioni dell'autore ippocratico, un *technites*, 'professionista specializzato', risultano in conclusione del tutto analoghe a quelle di un filosofo come Platone. Il mezzo più efficace è an-

<sup>41</sup> Ippocrate, *Male Sacro* I, 39-46.

cora l'accusa di 'vilipendio alla religione': i 'ciarlatani' sono in realtà degli empi, poiché pretendono, con le loro conoscenze, di dominare e asservire la potenza del dio, e anche le pratiche da essi attuate (purificazioni col sangue, seppellimento o allontanamento dei resti) sono evidentemente, per il nostro autore, contrarie ad ogni corretto svolgimento di un rituale religioso. In questo contesto, e alla luce di un passo platonico a proposito della trasformazione degli dèi, acquistano particolare rilievo i paragrafi 35-38 dell'opera in questione, che attraverso un procedimento argomentativo identico a quello di Platone ribadiscono una concezione degli dèi come esseri del tutto superiori, che per via della loro intrinseca purezza non possono in alcun modo contaminare gli uomini, strutturalmente soggetti all'impurità.

Piuttosto, è proprio rivolgendosi alla purezza degli dèi che gli uomini possono purificarsi dalle loro colpe, dal loro *miasma*: ciò è possibile solo attraverso un'osservanza stretta dell'ortodossia religiosa che, ancora una volta, si erge a garanzia delle istituzioni politiche della città.

L'attacco congiunto di filosofia e medicina contro gli *agyrtai* ci fornisce una significativa testimonianza sulla diffusione di queste figure di operatori del sacro itineranti, oltre che, verosimilmente, sul consenso che raccoglievano attorno a sé da molta parte della popolazione.

Non possiamo dire con certezza se questo appellativo indicasse effettivamente gli iniziati ai misteri orfici o se invece designasse i rappresentanti di un orfismo 'degenerato': certo è che il collegamento con la figura di Orfeo si ripresenta nella maggior parte delle occorrenze, ora velato, ora esplicito, anche nella letteratura successiva.

Un frammento del VII libro della *Geografia* di Strabone testimonia in maniera inequivocabile questa associazione:

Ai piedi dell'Olimpo è situata la città di Dion; nelle vicinanze si trova il borgo di Pimpleia. Qui dicono che abitasse il Cicone Orfeo, all'inizio uomo *goes agyrteuonta* per mezzo di musica, mantica e riti orgiastici di iniziazione e che in seguito diventò ambizioso, attirando a sé la folla e il potere. Alcuni lo seguivano di loro spontanea volontà, altri, sospettandolo di macchinazione e violenza, ordita una congiura lo uccisero.<sup>42</sup>

A partire da questo passo<sup>43</sup> è possibile aggiungere qualche elemento al

<sup>42</sup> Strabone, *Geografia* VII, fr. 18.

<sup>43</sup> Accostato da Riedweg (1996: 1266) alla testimonianza platonica analizzata sopra.

quadro delineato, spostando l'attenzione su un'altra figura di operatore del sacro 'marginale': nel passo di Strabone Orfeo è indicato come *aner goes*.

Sembra dunque indispensabile, preliminarmente, cercare di enucleare succintamente una definizione di questa figura, con la consapevolezza di addentrarsi, in punta di piedi, in una questione spinosa e ancora oggi molto discussa: alcuni studiosi hanno ritenuto di vedere nei *goetes* i corrispettivi greci degli sciamani siberiani,<sup>44</sup> per altri si tratta semplicemente di ciarlatani sedicenti maghi; può essere dunque utile provare a ripercorrere la storia linguistica del termine che li designa.

### Dal compianto funebre all'evocazione dei morti

Attestata a partire dal VII sec. a.C.,<sup>45</sup> la forma γόνος<sup>46</sup> sembra essere derivata dal più antico verbo γοάω e dal sostantivo γόος:<sup>47</sup> il campo semantico è quello della lamentazione rituale, ma l'esame di tutte le attestazioni di queste due forme nell'*Iliade* mostra con chiarezza che il tipo di lamentazione indicato riguarda specificamente il compianto funebre. Secondo Ernesto De Martino (1975: 209) questo lamento si caratterizza anche formalmente, differenziandosi da altre tipologie di pianto rituale, come una «prosa ritmica, prodotto intermedio tra la comune prosa parlata e il *melos* cantato».<sup>48</sup>

La specificità è dovuta forse alla particolarissima funzione che questo lamento sembra assumere: il morto che non ha ancora ricevuto sepoltura si tro-

<sup>44</sup> Burkert, 1962: 36-55. L'articolo in questione si inserisce nella nota questione dello sciamanismo in Grecia: il primo a sollevare il problema fu Karl Meuli, con l'ormai classico «Scytika», pubblicato su *Hermes* nel 1935. In seguito presero parte al dibattito alcuni tra i più illustri filologi e storici delle religioni degli ultimi cinquanta anni: tra questi Eric Dodds (1959: 159-210), Mircea Eliade (1968) e il suo allievo Culiano (1980). Per una rassegna critica di queste posizioni cfr. Cusumano 1984; sullo stesso problema cfr., da ultimo, Kingsley 1994.

<sup>45</sup> In un frammento di un poema epico perduto, la *Foronide* (cfr. *infra*).

<sup>46</sup> Con i suoi derivati.

<sup>47</sup> Così Chantraine, 1968: 231. Semerano (1994: 63) riconduce questi termini ad una radice accadica *qabû* (= dire, lamentare, comandare) ma, come si vede, il campo semantico resta lo stesso individuato da Chantraine.

<sup>48</sup> Segno di questa specificità mi sembra possa essere riconosciuto in una notazione omerica sul pianto delle ancelle e di Andromaca subito dopo l'incontro con Ettore nel VI libro dell'*Iliade* (VI, 500): αἱ μὲν ἔτι ζῶντων γόον Ἔκτορα ᾧ ἐνὶ οἴκῳ, «Quelle piangevano Ettore, sebbene ancora vivo, nella sua casa». La certezza dell'imminente fine dell'eroe è tanto forte che le donne cominciano a piangerlo come morto nonostante in effetti sia ancora vivo, ἔτι ζῶντων. Questa precisazione è necessaria per sottolineare la tragicità del momento: comincia il γόος, pianto rituale specificamente legato alla morte, prima ancora che la morte sia giunta, perché quando essa raggiungerà Ettore sarà la fine per tutti i Troiani.

va in una condizione di forte instabilità e il canto funebre si configura come un 'atto magico' che favorisce la risoluzione di tale instabilità. Il γόος è dunque un «incantesimo per il morto»,<sup>49</sup> una «recitazione di moduli verbali e mimici che aiuta il *cadavere vivente*<sup>50</sup> a raggiungere la sua stabile condizione nel mondo dei morti».<sup>51</sup>

Nel seguire l'evoluzione del pianto rituale De Martino si spinge ancora più avanti: «Da questa forza magica della lamentazione si dovette poi sviluppare il vero e proprio incantesimo funerario». Si tratta di «incantesimi che, mediante l'evocazione del defunto, pretendevano di ricavare informazioni sull'al di là o addirittura di attivare a profitto dei viventi le anime dei morti. Nel quale ultimo caso si sarà trattato di vera e propria necromanzia».<sup>52</sup>

Con la necromanzia siamo ormai lontani dall'accezione omerica di γόος, ma forse in un passaggio dei *Persiani* di Eschilo è possibile individuare una fase dell'evoluzione del termine in questo senso:

Ma voi intonate canti luttuosi, stando in piedi presso la tomba  
e levando la voce con lamenti evocatori di anime (ψυχαγωγούς ... γόους)  
mi chiamate angosciosamente.<sup>53</sup>

Il γόος è qui esplicitamente ψυχαγωγός, è un lamento, ma è anche un incantesimo, una *epodé* capace di mettere in comunicazione il mondo dei morti con quello dei viventi. E dall'evocazione di un'anima allo sfruttamento dei suoi poteri per fini personali il passo è breve, tanto breve quanto quello che congiunge, e nello stesso tempo separa, il γόος, lamento funebre, dal γόης, operatore specializzato della necromanzia, stregone e ciarlatano.

L'evocazione dei morti sembra essere una delle prerogative ricorrenti nella caratterizzazione successiva del γόης e ritorna nella descrizione tipica di maghi, streghe e stregoni dall'antichità classica all'Europa di età moderna.

<sup>49</sup> De Martino 1975: 215.

<sup>50</sup> «La fase intermedia del cadavere vivente ... è sostenuta e determinata dal comportamento rituale del periodo di lutto, di guisa che, se i riti non sono eseguiti, e il morto resta senza sepoltura e senza lamento, il regno dei morti non è raggiunto e il cadavere permane inquieto in una sorta di rischiosa instabilità, tornando ostilmente tra i viventi» (De Martino 1975: 211-12).

<sup>51</sup> *Ibidem*. Sul γόος come 'lamento terapeutico' finalizzato a ristabilire l'equilibrio di chi lo esegue cfr. Spatafora 1997.

<sup>52</sup> De Martino 1975: 216 e ss.

<sup>53</sup> Eschilo, *I Persiani* 686-88.



Chi richiama tra i vivi un defunto opera un sovvertimento radicale dell'ordine cosmico, ponendosi nella condizione di mediatore tra due mondi. Si colloca cioè in una posizione liminare tra il mondo degli uomini e la sfera del soprannaturale; questo ruolo di comunicazione con un altro mondo implica necessariamente l'assunzione di una forma altra, extraumana.

Non sembra dunque una forzatura considerare la trasformazione come un risvolto per così dire 'esteriore' di una azione più profonda, che mette in relazione diretta due mondi tassativamente separati in tutte le culture conosciute: quello dei vivi e quello dei morti.<sup>54</sup>

Del resto, il primo caso di trasformazione dei γόητες, nel IV libro delle *Storie* di Erodoto, descrive la metamorfosi dei Neuri in lupi, animali che, insieme ai cani, sono notoriamente considerati i custodi del passaggio tra la vita e la morte e per questo intimamente legati al mondo ultraterreno.<sup>55</sup>

Il passo è molto interessante e merita di essere riportato per esteso:

I Neuri praticavano usanze scitiche; ... sono uomini che hanno tutta l'aria di essere γόητες. Infatti gli Sciti e i Greci che abitano in Scizia raccontano che una volta all'anno ciascuno dei Neuri per pochi giorni diventa un lupo e poi torna di nuovo al suo stato precedente. Chi dice queste cose non mi persuade. Nondimeno le dicono, e quando le dicono, fanno giuramento.<sup>56</sup>

Poco importa che si tratti in questo caso di un «fenomeno spontaneo individuale»,<sup>57</sup> o piuttosto di un «rituale collettivo di travestimento»;<sup>58</sup> quale che sia l'interpretazione specifica del brano erodoteo, la licanthropia è cer-

---

<sup>54</sup> Scrive Carlo Ginzburg nel suo studio sul sabba: «in una società di vivi, i morti possono essere impersonati soltanto da coloro che sono inseriti imperfettamente nel corpo sociale ... La marginalità, l'imperfetta assimilazione accomuna anche le figure ... che costituiscono gli antecedenti storici di streghe e stregoni» (Ginzburg 1988: 280).

<sup>55</sup> Cfr. Mainoldi 1981, p. 8: «il cane gioca un ruolo particolarmente importante nel mondo degli inferi ... La presenza del cane nella sfera della morte si articola sostanzialmente in tre momenti: il cane segna il passaggio del morto nell'aldilà, lo atterrisce con la sua presenza nel regno di Ade e inoltre rappresenta il morto che torna tra i viventi in forma di fantasma». Come il γόης, il cane/lupo non appartiene del tutto a uno dei due mondi, è collocato al confine, al limite tra la vita e la morte; accompagna il defunto nel trapasso, custodisce la soglia, torna come fantasma: tutte azioni che coinvolgono entrambi i mondi. Per una trattazione più ampia del problema cfr. anche Mainoldi 1984, con ricco apparato bibliografico.

<sup>56</sup> Erodoto, *Storie* IV, 105, 1-2.

<sup>57</sup> Così Corcella 1993: 317.

<sup>58</sup> *Ibidem*.

tamente una delle trasformazioni tipiche di maghi e streghe, presente nella rappresentazione letteraria della magia dall'antichità<sup>59</sup> all'età moderna.<sup>60</sup>

### Dall'evocazione dei morti alla trasformazione

Un'altra testimonianza della capacità del γόνος di mutare a piacimento il suo aspetto è fornita da Platone nel II libro della Repubblica: nell'enunciare il secondo principio della legge riguardo agli dèi si dice: «Pensi forse che la divinità sia un γόνος capace di mutare di proposito apparenza, talvolta davvero presente e cangiante in molteplici sembianze, talvolta invece mostrando di sé solo un'apparenza ingannevole?»<sup>61</sup> Platone spiegherà poco dopo che la divinità non ha alcun motivo di mutare forma, poiché si desidera di cambiare il proprio aspetto solo nella prospettiva di una condizione migliore; dunque gli dèi, che si trovano nella forma perfetta, potrebbero mutarsi solo in qualcosa di peggiore e questo è impossibile.

<sup>59</sup> Per il mondo latino cfr. per es. Plinio (VIII, 80-84, senza riferimenti specifici a streghe), Virgilio (*Bucoliche* VIII, 97, in riferimento a una strega), Propertio (IV, 5, in riferimento a una ruffiana che possiede arti magiche e che, tra l'altro, riesce con i suoi incantamenti a comandare gli astri, prerogativa questa, nel mondo greco, di *goetes* e *agyrtai*). Una succinta ma efficace trattazione del problema della licanropia nel mondo latino in Fedeli e Dimundo 1988, con ampia bibliografia.

<sup>60</sup> Cfr. in proposito Ginzburg 1988, che tenta una lettura comparata delle più importanti testimonianze di licanropia dall'antichità all'età moderna; in particolare, a p. 135 afferma: «la capacità di trasformarsi in lupi viene attribuita di volta in volta a gruppi di consistenza molto diversa. A popolazioni intere, come i Neuri secondo Erodoto; agli abitanti di una regione, come Ossory in Irlanda secondo Giraldo Cambrense; a determinate famiglie come gli Anthi in Arcadia secondo Plinio; ad individui predestinati a ciò dalla Parche (identificabili con le *Matres*), come scriveva Burcardo di Worms al principio del secolo XI, condannando la credenza come superstiziosa. Questa varietà è accompagnata però da alcuni elementi ricorrenti. In primo luogo, la trasformazione è sempre temporanea, anche se di durata variabile ... In secondo luogo essa è preceduta da gesti di sapore rituale: il lupo mannaro si spoglia e appende le vesti ai rami di una quercia (Plinio) oppure le depone in terra pisciandovi attorno (Petronio); poi traversa uno stagno (in Arcadia, secondo Plinio) oppure un fiume (in Livonia, secondo Witekind). In questa traversata e nei gesti che la accompagnavano si è visto un rito di passaggio, più precisamente una cerimonia iniziatica, oppure un equivalente della traversata del fiume infernale che separava il mondo dei vivi da quello dei morti». Come si è detto, il lupo è associato, nell'antichità greco-latina, al mondo dei morti, ma questa caratterizzazione può essere estesa anche al mondo germanico, baltico e slavo; come ricorda Ginzburg (*ibidem*, pp. 135-36), le presunte apparizioni di lupi mannari nell'Europa centro-orientale sono per lo più concentrate nelle dodici notti tra Natale e l'Epifania, quelle stesse notti in cui, secondo le tradizioni popolari locali, le anime dei morti vanno vagando sulla terra.

<sup>61</sup> Platone, *Repubblica* 380 d.

Ai nostri fini, ciò che importa è ancora una volta l'associazione del γόης alla trasformazione. In questo caso si tratta ancora di un semplice cambiamento esteriore ma lo spunto serve al filosofo per discutere di ben altre trasformazioni: dopo aver fugato ogni dubbio sulla possibilità degli dèi di cambiare forma, infatti si domanda: «Ma forse gli dèi, pur essendo incapaci di trasformarsi da soli, ci fanno credere che appaiono sotto molteplici forme ingannandoci e incantandoci (ἐξαπατῶντες καὶ γοητεύοντες)?»<sup>62</sup> La risposta è chiara: la vera menzogna è universalmente detestata dagli dèi e dagli uomini. In conclusione dunque

la divinità è semplice e veritiera nei fatti e nelle parole, non è mutevole (οὔτε αὐτὸς μεθίσταται) e non inganna (οὔτε ἄλλους ἐξαπατᾷ) né con apparizioni, né con discorsi (οὔτε κατὰ λόγους) né con l'invio di segni durante la veglia o il sonno (λόγους οὔτε κατὰ σημείων πομπάς, οὔθ' ὕπαρ οὐδ' ὄναρ). ... Ammetti che il secondo principio che ci deve guidare parlando degli dèi, in poesia o in prosa, è che essi non ci incantano (γόητας ὄντας) mutando sembianza e non ci ingannano né con le parole né con i fatti?

— Sì, lo ammetto.<sup>63</sup>

Il γοητεύειν, l'incantare, è qui costantemente accostato all' ἐξαπατεῖν, l'ingannare,<sup>64</sup> che pare proprio equivalere al cambiare forma.

Mutare aspetto, diventare qualcosa di diverso da ciò che si è in realtà, serve ad ingannare l'interlocutore, a confonderlo, a precipitarlo nel regno della *doxa*.

In alcuni passi<sup>65</sup> l'identità tra γοητεία e ἀπάτη diventa esplicita: la γοητεία rappresenta il cambiamento, della forma fisica così come dell'idea; chi si lascia incantare si perde nella mutevolezza e viene irrimediabilmente allontanato dal vero.

Nel *Sofista* (234 c - 235) la caratterizzazione del γόης viene delineata da Platone in maniera ancor più inequivocabile: egli fa leva sulla debolezza naturale degli uomini, sulla tendenza a confondere l'apparenza con il vero.

Come la poesia e la pittura, la γοητεία crea illusioni.<sup>66</sup> In questo senso, come ha notato Carlo Viano,<sup>67</sup> una critica serrata contro l'arte di incantare è

<sup>62</sup> *Ibidem* 381 e.

<sup>63</sup> *Ibidem* 382 e - 383 a.

<sup>64</sup> *Ibidem* 381 e - 383 d.

<sup>65</sup> Per es. *Repubblica* 413 c.

<sup>66</sup> Platone, *Repubblica* 602 c 10 - d 4.

<sup>67</sup> Viano 1965: 415.

funzionale alle argomentazioni del filosofo contro la retorica dei sofisti. E se «la retorica è associata alla magia in quanto anch'essa è una tecnica di manomissione della psiche umana e di legittimazione dei suoi disordini, che fa appello alla disponibilità dell'ordine del mondo», è proprio a questa 'tecnica di manomissione della psiche' che fa riferimento il filosofo in molti passaggi delle sue opere, riprendendo con inequivocabile precisione terminologica gli stilemi dell' 'iconografia del sofista'.<sup>68</sup> La magia, tradizionalmente considerata come un risvolto per così dire 'oscuro' della vita religiosa, con Platone entra a far parte a tutti gli effetti della vita politica della città.

### Dall'inganno al sovvertimento dell'ordine

Il tema della sovversione politica,<sup>69</sup> del ribaltamento di un ordine 'naturale', se da un lato ci richiama all'accezione originaria, etimologica, della γοετεία, dall'altro ci consente di leggere in questa chiave il celeberrimo passo delle *Baccanti* di Euripide<sup>70</sup> in cui lo straniero sotto le cui spoglie si cela Dioniso viene definito *goes epodos*.

Mettendo in relazione questo passaggio con l'attacco degli ippocratici alla concezione divina delle malattie, Giulio Guidorizzi (1989: 13) scrive: «certamente né i medici, né Platone né Euripide condividevano le idee popolari sulla follia divina ... ; in effetti la tematica della possessione può ben dirsi uno dei terreni di scontro più significativi tra la cultura tradizionale e quella propugnata da una élite intellettuale: le *Baccanti* vanno viste anche alla luce di questo dibattito».

Se quanto affermato dallo studioso è per un verso certamente condivi-

<sup>68</sup> Tra questi passi, particolarmente emblematico mi sembra per es. *Ippia minore* 371 a 3.

<sup>69</sup> In un passaggio del *Politico* (234 c-235 c 5) i *goetes* sono definiti da Platone στασιαστικούς 'sovversivi'.

<sup>70</sup> Euripide, *Baccanti* 233-47:

Dicono che è giunto uno straniero, *goes epodos*, dalla terra di Lidia: ha riccioli biondi tutti profumati e negli occhi azzurro cupo spira il fascino di Afrodite. È lui che giorno e notte convive con le nostre giovani, e propone loro le iniziazioni di Bacco. Ma se lo sorprenderò in questa reggia gli farò ben io smettere di percuotere la terra col tirso e scrollare al vento le chiome: gli taglierò la testa. Dice che Dioniso è un dio; dice che un tempo fu cucito nella coscia di Zeus: lui che fu folgorato insieme alla madre la quale aveva simulato nozze divine. Ma non sono cose degne della forza, questi oltraggi dello straniero, chiunque sia costui?

sibile, d'altra parte mi sembra che nella sua interpretazione prevalga fortemente l'aspetto per così dire epistemologico della polemica, a tutto discapito di una lettura 'politica', che peraltro aggiunge materiale interessante per una migliore definizione del problema.

Direi anzi che le due chiavi di lettura possono essere considerate come aspetti complementari di un dibattito unico che vede contrapposte non solo due concezioni del mondo ma anche (almeno) due idee contrapposte dello stato, della politica, della vita comunitaria. Non è un caso, credo, che le attestazioni platoniche del termine in questione e dei suoi derivati siano concentrate soprattutto nella *Repubblica* e nelle *Leggi*. La γοετεία, come pure la sofistica, è in ultima analisi, per il filosofo, un problema squisitamente politico, e come tale va trattato, specificamente nei due dialoghi su cui soprattutto si basa l'utopia politica di Platone.

È proprio nelle *Leggi*, infatti, che la critica alla magia acquista la forma istituzionale della sanzione. Scrive ancora Viano (1965: 427): «La magia ha il proprio fondamento nell'ateismo, non in quello che nega semplicemente l'esistenza degli dèi, ma in quello che crede gli dèi incuranti delle faccende umane e corruttibili da parte degli uomini». Così si spiega, allora, l'insistenza quasi ossessiva sul ruolo dei sacerdoti e sulla proibizione di qualsiasi atto religioso che non sia guidato dagli operatori istituzionali del sacro. E possiamo trovare le radici di queste affermazioni nella concezione platonica del demonico, messa in bocca a Diotima nel *Simposio*:

Nella sfera del demonico si svolge tutta la pratica divinatoria e l'arte dei sacerdoti in relazione ai sacrifici (θυσία) e alle iniziazioni (τελετάς) e agli incantesimi (εμφδάς) e a ogni genere di profezia (μαντεία) e di magia (γοετεία). Gli dèi non hanno contatti con gli uomini, ma attraverso il demonico si realizza ogni rapporto e ogni colloquio degli dèi con gli uomini, desti o addormentati. E chi è sapiente in simili arti è uomo demonico, mentre chi è sapiente in qualsiasi altra cosa, arte o mestiere che sia, è uomo che pratica il lavoro manuale.<sup>71</sup>

Il demonico comprende tutte le pratiche legate alla sfera soprannaturale, dall'arte dei sacerdoti alla γοετεία, in una *climax* inequivocabile. Religiosità istituzionale e magia, sacrifici e incantesimi, sembrano dunque appartenere allo stesso ambito.

Proprio per questo, nelle *Leggi* (933 c 4 - d1) Platone mette in guardia sugli effetti delle azioni magiche e dei farmaci somministrati da 'non addetti

<sup>71</sup> Platone, *Simposio* 202 e 7 - 203 a 7.

ai lavori'. Non si nega *tout court* l'efficacia delle pratiche legate al soprannaturale; si dice piuttosto che queste pratiche devono essere espletate sotto la guida di un operatore istituzionale, un medico o un sacerdote, perché solo a queste figure, riconosciute come 'esperti', è possibile controllare le conseguenze di atti magico-religiosi.

Ancora una volta, mi sembra, il problema di Platone è più politico che epistemologico: l'unico modo di combattere il potenziale eversivo del soprannaturale è affidare questo ambito a 'funzionari pubblici', a ministri del potere che sapranno controllare e riportare entro i confini dell'istituzione pratiche che altrimenti attenterebbero gravemente all'ordinato svolgimento della vita religiosa nella *polis* ideale.

Chiarite queste premesse, è facile comprendere l'accanimento di Platone contro i medici o i sacerdoti scoperti a praticare la magia:

Chi compie a danno di un altro venefici che non hanno effetti letali su quella data persona, o sulla sua gente, oppure fa venefici a danno dei suoi armenti e delle sue api in qualche modo danneggiandoli o addirittura uccidendoli, se è un medico ed è riconosciuto colpevole di veneficio sia punito con la morte. Se invece è un cittadino qualsiasi, spetta al tribunale decidere quale deve essere la sua pena, pecuniaria o corporale.

Se uno viene ritenuto colpevole di aver eseguito fatture o incantesimi o magie varie, oppure altre pratiche riconducibili a questo tipo di venefici, se è un indovino o un aruspice, sia messo a morte. Se però è provata la sua colpevolezza quanto al fatto di compiere venefici, senza l'aggravante d'essere esperto nell'arte mantica, abbia lo stesso trattamento illustrato nel caso precedente.<sup>72</sup>

I medici e i sacerdoti che praticano arti magiche sono ben più colpevoli dei semplici cittadini. Essi rappresentano i garanti di un ordine costituito e il valore simbolico del loro gesto è amplificato proprio da questo ruolo istituzionale: hanno attentato alla vita dello stato dall'interno, e per questo vanno puniti con la morte.

Diversamente dai medici e dai sacerdoti, gli specialisti della γοετεία non sono integrati organicamente nella struttura della *polis* greca. I γόητες, stando a quanto ci mostrano le fonti, sono descritti come figure marginali, collocate in uno spazio intermedio, di non facile definizione.

Alla luce di queste considerazioni, mi sembra interessante a questo punto esaminare le più antiche attestazioni di γόης nella letteratura greca.

---

<sup>72</sup> Leggi 933 d 1 - e 5.

In un frammento di un poema epico datato tra il VII e il VI sec. a.C., la *Foronide*, il termine è usato dall'autore per indicare i Dattili Idei, figure piuttosto oscure della mitologia greca spesso collegate alla magia:

E là (ἐνθα) avevano dimora i Frigi Idei, *goetes* abitatori dei monti, il grande Celmi, Damnameneo e il forte Acmon, esperti assistenti della montana Adrasteia, che per primi nell'arte scaltra di Efesto (τέχνης πολυμήτιος Ἡφαίστοιο) trovarono nelle valli montane il ferro violaceo e, ponendolo sul fuoco, fabbricarono opere splendide.<sup>73</sup>

Lo stato frammentario del testo non permette di individuare con certezza i luoghi, reali o immaginari, cui è riferito l'avverbio ἐνθα, e tuttavia, ai nostri fini, è possibile isolare alcune caratteristiche di questi γόητες mitici a partire da altri elementi, chiaramente evidenziati dall'autore: il riferimento esplicito alla scoperta del ferro e all'abilità metallurgica ci riporta immediatamente ai Telchini, indicati come γόητες in testimonianze più tarde;<sup>74</sup> del resto, la metallurgia è in molte culture antiche intimamente legata all'ambito della magia e della stregoneria.<sup>75</sup> Il legame è probabilmente costituito da alcune capacità che entrambe queste attività conferiscono a chi le pratica. La manipolazione a proprio vantaggio di elementi considerati 'non umani' implica il contatto con 'energie' di difficile controllo, e chi è capace di dominare queste forze non può non essere considerato un 'diverso', utile per la risoluzione dei «surplus problems»<sup>76</sup> e quindi funzionale alla città, ma al contempo legato ad un sapere sconosciuto ai più e perciò scomodo, da tenere a 'distanza di sicurezza'.

È proprio questo, credo, il ruolo dei γόητες nella società greca arcaica: essi possono essere interpellati per risolvere problemi non affrontabili con gli strumenti della religiosità ufficiale, ma i loro legami con l'occulto li collocano necessariamente fuori dallo spazio pubblico.

Se quanto detto finora è plausibile, acquista particolare importanza un'altra caratteristica del testo in questione: l'ambientazione della scena, tratteggiata con chiarezza, anche grazie all'uso reiterato dello stesso aggettivo<sup>77</sup> per

<sup>73</sup> Fr. 2 (2K), Barnabè 1987: 118-21.

<sup>74</sup> Cfr. Realacci 1976 e Detienne 1970: 230-33. Sui Telchini cfr. anche Brillante 1993 e, da ultimo, Musti 2000.

<sup>75</sup> Cfr. per esempio Xella 1975, oppure Detienne 1970.

<sup>76</sup> Redfield 1991: 103-4.

<sup>77</sup> In un composto prima, per esteso negli altri due casi.

tre volte nel giro di pochi versi, lega inequivocabilmente queste figure ad uno spazio ben definito, quello della montagna: descritto di solito come ambiente inadatto alla sopravvivenza dell'uomo, spesso quasi refrattario alla sua sola presenza, lo spazio della montagna si configura tradizionalmente come alternativo, e direi antitetico, a quello della città; chi vive nella montagna è fuori dallo spazio civilizzato della *polis*, relegato all'eterno stato di natura, lontano dai luoghi della cultura. Questa estraneità è tematizzata nei modi più vari, dalla deformità fisica<sup>78</sup> alla differenza nella lingua, dalla particolarità dell'abbigliamento all'alterità alimentare.<sup>79</sup>

Alla luce di queste considerazioni, può essere letto sotto una nuova luce anche un passo erodoteo, particolarmente interessante perché riunisce in un unico contesto molte di queste marche di alterità. Nel secondo libro delle *Storie* si riporta un racconto di Etearco, re degli Ammoni, a proposito dell'esplorazione dei deserti della Libia da parte di un gruppo di giovani Nasamoni; durante questa non facile impresa essi sarebbero stati protagonisti di un singolare incontro:

I giovani mandati dai coetanei, ben provvisti d'acqua e di cibi, andarono dapprima attraverso la terra abitata: dopo averla attraversata, giunsero nella zona delle belve e dalla zona delle belve attraversarono il deserto dirigendo il cammino verso il vento Zefiro. Percorsero molto territorio sabbioso e, dopo molti giorni, videro alberi che crescevano in una pianura; si avvicinarono e si misero a cogliere i frutti che c'erano sugli alberi; ma, mentre li prendevano, furono attaccati da uomini piccoli, più piccoli di uomini normali; gli uomini piccoli li catturarono e li portarono via: i Nasamoni non conoscevano per nulla la loro φωνή né coloro che li conducevano la φωνή dei Nasamoni. Li condussero per paludi immense; dopo averle attraversate, arrivarono in una città dove tutti erano uguali in altezza a quelli che li conducevano, e neri di colore. Presso la città scorreva un grande fiume: scorreva da Occidente in direzione del sorgere del sole, e nel fiume si vedevano coccodrilli. Mi basti dunque aver esposto fin qui il racconto di Etearco l'ammonio; a parte che Etearco diceva anche che i Nasamoni, come raccontavano i Cirenei, avevano fatto ritorno e che gli uomini, presso cui erano giunti, erano tutti γόητες.<sup>80</sup>

<sup>78</sup> Peraltro caratteristica dei 'fabbri mitici' di cui sopra (Efesto, Kothar etc.). Probabilmente in questa chiave è possibile leggere anche la proverbiale cecità dei poeti. Sulla teoria della 'mutilazione compensativa' cfr. da ultimo D'Onofrio 2000: 30-33.

<sup>79</sup> Come è noto, gli orfici vestivano di bianco e si astenevano dalle carni. Sul collegamento tra i Dattili Idei e l'orfismo cfr. Mazzarino 1966: 36.

<sup>80</sup> *Storie* II, 32-33.



I giovani Nasamoni, dopo aver attraversato lo 'spazio della cultura', abitato dai Libici, dai Greci e dai Fenici, si spingono ancora oltre, passando per la terra delle belve e per la terra della sabbia, dove regna «terribile aridità e totale deserto»: lo spazio, insomma, dominato dalla natura. Procedendo ancora, giungono in una pianura con alberi, e cominciano a raccogliere i frutti che, verosimilmente, crescono spontanei: questo luogo, nell'itinerario antropologico percorso dai Nasamoni, mi sembra rappresenti uno stadio preculturale, in cui la natura offre spontaneamente i suoi frutti e in cui uomini e animali vivono pacificamente in armonia; immagini come questa ricorrono in molte rappresentazioni della cosiddetta 'età dell'oro', sia in ambito greco che, più tardi, in tutta la letteratura latina. In questo spazio i giovani Nasamoni incontrano degli uomini, diversi per dimensioni (μικρούς, μετρίων ἐλάσσονας ἀνδρῶν), per colore della pelle (χρῶμα δὲ μέλανας) e per φωνή. Questi, per raggiungere la città che abitano, devono ancora oltrepassare paludi immense. La conclusione dei Nasamoni è semplice e diretta: essi sono tutti γόητες.

È singolare come in entrambe le attestazioni erodotee finora trattate, i γόητες siano sempre identificati con un'intera popolazione: sia i Neuri licanotropi che questi 'pigmei' neri dalla strana φωνή<sup>81</sup> sono caratterizzati da marche di alterità di rilevanza tale da indurre lo storico greco a collocarli in spazi e addirittura in comunità isolate; e se per i Neuri l'attributo di γόητες poteva forse essere letto nel segno della trasformazione, nel caso dei 'pigmei' l'unico carattere rilevante ai nostri fini mi sembra essere la radicale estraneità, fisica e culturale.

<sup>81</sup> L'uso di φωνή in luogo del termine che normalmente indica la lingua, γλῶσσα, non è casuale. Scrive Claudia Vassallo (1997/98): «la presenza del termine φωνή in quest'ultimo passo è per noi abbastanza significativa: nei luoghi del testo erodoteo fino ad ora citato, infatti, quando compariva il riferimento alla lingua, si trattava sempre del termine γλῶσσα che conformemente al valore che era stato individuato, indicava per l'appunto una delle forme che la voce umana articolata poteva assumere, che in quanto tale poteva essere tratto distintivo e caratterizzante di un determinato gruppo, e che per questo se imparata e conosciuta poteva garantire la comunicazione tra diversi; qui invece siamo di fronte a una situazione di assoluta incomunicabilità, le due lingue in questione non sono in alcun modo compatibili, ma per dirlo Erodoto fa ricorso al termine forse più appropriato a valutarne la differenza; insomma questa notazione sulla lingua ... pare voler non solo giustificare l'assenza di comunicazione fra le due parti, ma pure sottolineare la distanza che li separa e che, non essendo in nulla scalfita, li rende reciprocamente irriducibili». Se questa interpretazione è corretta, possiamo dunque considerare la scelta terminologica di Erodoto un segno ulteriore della distanza 'culturale' del popolo in questione rispetto ai Nasamoni, provenienti da uno spazio decisamente 'civillizzato'.

Sulla base di queste considerazioni, allora, è forse possibile leggere nella chiave di un'opposizione tra spazio culturale e spazio della natura anche un passaggio dell'*Ippolito* di Euripide (1038-41):

TES. Eccolo l'ἔπωδός καὶ γόης, che crede di impadronirsi della mia anima con parole dolci, dopo aver disonorato suo padre.

Se con ogni probabilità il senso principale dell'espressione ἔπωδός καὶ γόης è in questo caso legato all'inganno, secondo i passaggi illustrati sopra, non va dimenticato tuttavia che in una lettura antropologica del mito in questione Ippolito rappresenta l'uomo sottratto volontariamente all'ambiente civilizzato della cultura, consacrato alla selva e alla dea della ferinità. A fronte della scelta c'è però la sua appartenenza ereditaria allo spazio della città: egli vive pertanto in una condizione di semiestranità che lo costringe ad una posizione liminare rispetto alla *polis*.

È proprio in questa situazione non definita, non incasellabile, la radice più profonda della tragedia.

Credo che attraverso la condizione di Ippolito, al contempo fuori e dentro la città, possano essere interpretati il ruolo e la posizione dei γόητες nella cultura greca arcaica e classica. Essi non appartengono del tutto alla sfera della natura ferina ma sono esclusi per le loro prerogative dall'appartenenza allo spazio cittadino.

La città si serve di loro per risolvere i «surplus problems», ma attua contemporaneamente tutta una serie di strategie di esclusione, finalizzate a mantenerli in una posizione marginale.

E quando Platone può affermare nelle *Leggi* (649 a 1-5): «Ebbene, legislatore, né un dio ha dato agli uomini un rimedio per la paura, né noi stessi abbiamo escogitato un *pharmakon* – i γόητες non li considero neppure» nella sua scarsa considerazione per i γόητες c'è sì un intento polemico e denigratorio, ma c'è pure, a mio avviso, un chiaro invito, rivolto ai singoli ma anche alle istituzioni, a non servirsi in nessun caso di pratiche e di operatori che, a suo parere, possono solo danneggiare lo stato.

È necessario, a questo punto, tirare le fila del discorso finora condotto, provando a legare in un unico ragionamento i molti temi trattati in relazione alle figure di cui stiamo tentando di ricostruire le caratteristiche.

Nel XII canto dell'*Odissea*, al rimprovero di Antinoo per aver condotto a palazzo un mendicante straniero, il porcaro Eumeo risponde con queste parole:

Antinoo, non parli bene, benché tu sia un uomo di valore. Chi mai potrebbe andare, in un paese o in un altro, a invitare un estraneo che non appartenga ai *demioergoi*, un *mantis* o un guaritore di mali o un carpentiere o un *thespis aoidos* che diletta col suo canto?<sup>82</sup>

Scriva Gian Antonio Gilli (1988: 11):

*Demioergos* è un termine intraducibile, denso di implicazioni: significa, letteralmente, colui che opera (erg-) per un *demos*, vale a dire per la popolazione di una data unità territoriale. Il termine coglie cioè non i contenuti ‘tecnici’ delle attività svolte, bensì l’aspetto (sociologicamente ancor più interessante) di subordinazione di questi portatori di *techne* a una comunità, o quantomeno una loro destinazione sociale ben precisa.

Proviamo ad applicare questa definizione alle figure, mitiche o storiche, che abbiamo visto indicate come γόητες o ἄγύρται.

I Dattili Idei e i Telchini, γόητες per eccellenza, erano fabbri: al frammento della *Foronide* esaminato più sopra è possibile affiancare le affermazioni di Diodoro secondo cui «gli Idei Dattili di Creta ... scoprirono l’uso del fuoco, le proprietà del rame e del ferro e la lavorazione cui questi metalli vengono sottoposti»<sup>83</sup> e i Telchini «scoprirono alcune arti e introdussero altre novità utili alla vita degli uomini».<sup>84</sup> Anche Strabone, parlando di queste figure, ne mette in rilievo il carattere magico legato alla metallurgia.<sup>85</sup> Dattili Idei, Telchini e Cureti sono evidentemente associati ad Efesto, che, sempre secondo Diodoro,

scoprì il ciclo completo della lavorazione del ferro, quello del rame, dell’oro, dell’argento e di tutto ciò che va lavorato col fuoco; scoprì inoltre tutti gli altri modi di utilizzazione del fuoco e trasmise queste conoscenze a coloro che esercitano le arti e a tutti gli altri uomini. Perciò gli artigiani (δημιουργοὶ) che esercitano questi mestieri, rivolgono di preferenza a lui preghiere e sacrifici; essi e tutti gli uomini chiamano il fuoco «Efesto», affidando ad un ricordo e ad un onore immortale il beneficio concesso in origine alla vita comune.<sup>86</sup>

<sup>82</sup> Omero, *Odissea* XII, 381-85.

<sup>83</sup> Diodoro Siculo, *Biblioteca Storica* V, 64.

<sup>84</sup> *Ibidem* V, 55.

<sup>85</sup> Strabone, *Geografia* XIV, 6-7: «οὗς οἱ μὲν βασκάνους φασὶ καὶ γόητας ... πρώτους δ’ ἐργάσασθαι σίδηρόν τε καὶ χαλκόν, καὶ δὴ καὶ τὴν ἀρπὴν τῷ Κρόνῳ δημιουργῆσαι».

<sup>86</sup> Diodoro Siculo, *Biblioteca Storica* V, 74 2-4.

Non è possibile in questa sede dilungarsi sul significato che la cultura greca attribuiva allo ‘stare accanto al fuoco’;<sup>87</sup> mi interessa piuttosto rilevare che tutte queste figure mitiche sono evidentemente definibili come *demioergoi*; sono maghi, ma sono innanzitutto artigiani, capaci di dare forma alla materia informe.

Tiresia e Cassandra, indicati come ἀγύρται, possiedono, per dono di un dio, la τέχνη μαντική: interpretando i segni degli dèi e ‘traducendoli’ in vaticinio, danno forma, anche loro, ad una materia informe. Questa abilità è utile alla città, che però non esita a marginalizzarli quando il loro sapere diventa scomodo.

Epimenide di Creta, definito καθαρτής alla stregua di quegli specialisti della purificazione stigmatizzati insieme agli ἀγύρται da Platone ed Ippocrate, indicato come «giovane Curete» (e vale la pena di ricordare che i Cureti sono variamente assimilati ai Telchini e ai Dattili Idei<sup>88</sup>), può certamente essere considerato un ἱητῆρ κακῶν. Persino le città, riconoscendone la *techne*, lo mandano a chiamare come ‘esperto straniero’ e si servono della sua abilità per liberarsi del *miasma*.

Infine Orfeo, indicato da Strabone come «ἄνδρα γόητα, ἀπὸ μουσικῆς ἅμα καὶ μαντικῆς καὶ τῶν περὶ τὰς τελετὰς ὀργιασμῶν ἀγυρτεύοντα»,<sup>89</sup> da Diodoro come «discepolo dei Dattili Idei»,<sup>90</sup> era l’autore dei libri che gli ἀγύρται δὲ καὶ μάντιες di Platone mostravano per praticare i loro rituali. Egli era «dotato dalla natura di straordinaria attitudine alla poesia e alla musica, e il primo ad avere introdotto in Grecia i misteri»,<sup>91</sup> anche lui, dunque, un *demioergòs*.

Tutte le figure fin qui esaminate possono a buon diritto far parte della lista di Eumeo: tutti sono portatori di una *techne*, sia essa la lavorazione dei metalli o la μαντική, l’arte della guarigione o la poesia. Queste abilità, pure utili, indispensabili alla *polis*, presentano però rilevanti elementi di pericolo per la città.<sup>92</sup> Scrive Gilli (1988: 7):

se oggi si guarda alla tecnica come a un vettore essenziale della Società e del progresso, di cui è impossibile non tener conto, e al quale occorre anzi adeguare tutte

<sup>87</sup> Sull’argomento cfr. Gilli 1988: 42-45.

<sup>88</sup> Cfr. Strabone, *Geografia* 10, 3, 7.

<sup>89</sup> Cfr. *supra*, p. 190.

<sup>90</sup> Diodoro Siculo, *Biblioteca Storica* V, 64.

<sup>91</sup> *Ibidem*.

<sup>92</sup> Come ben sottolineano Miralles e Portulas 1998.

le altre parti della Società, – la posizione dei Greci fu piuttosto quella di un uso delle *technai* ‘difensivo’ nei confronti delle *technai* stesse: un uso fatto di cautele, di limitazioni, e spesso di dichiarate ostilità, che non si placarono nemmeno in presenza del saldissimo controllo sociale istituito sui portatori di *technè*. Come per la nostra esperienza, anche per l’esperienza greca il problema delle *technai* fu centrale, – ma si trattò, per i Greci, di una centralità minacciosa: impossibile da ignorare, essi tentarono tuttavia di attenuarla e di rimuoverla, e in buona parte vi riuscirono.

Il problema è, a questo punto, individuare le strategie messe in atto dalle istituzioni per far fronte a questo ‘pericolo necessario’. Proverò, seguendo lo schema tracciato da Gilli, a individuarne alcune.

Scriva ancora lo studioso: «un’indicazione preziosa di contenuto nel dialogo fra Antinoo ed Eumeo è l’associazione fra la condizione di *demioergos* e la condizione di straniero:<sup>93</sup> è normale, a quanto sembra, che per avvalersi dei servizi di un *demioergos* lo si inviti, lo si mandi a chiamare». Queste parole non possono che richiamare alla mente la figura di Epimenide, non menzionato nello studio di Gilli, ma le cui caratteristiche e prerogative sembrano adattarsi con straordinaria precisione al quadro tracciato dallo studioso. Epimenide è straniero, e possiede un’abilità per la quale viene chiamato da fuori: la città ne ha bisogno, lo copre di onori e lo paga profumatamente, ma non ha spazio per una simile figura nella sua articolazione; e il sapiente rifiuta il compenso, segno tangibile di una distanza, e riparte con un ramoscello d’ulivo.

Se le caratteristiche di Epimenide corrispondono in maniera particolarmente precisa al modello delineato da Gilli, nondimeno, anche nelle altre figure è possibile individuare puntuali rispondenze: i Telchini e i Dattili Idei provengono da Creta o dalla Frigia, a seconda delle diverse tradizioni, Cassandra è una troiana e anche Orfeo, il Cicone, si configura come uno straniero. A questi esempi è necessario aggiungere il Dioniso delle *Baccanti*, γόνος ἐπιδόος proveniente dalla Lidia, nella cui caratterizzazione sono presenti *in nuce* le motivazioni politiche della necessità di marginalizzare tutte queste figure.

Al tema dell’estraneità si lega intimamente quello, già discusso nei capitoli precedenti, del «vivere sparsi». «La caratteristica più vistosa», afferma Gilli (1988: 304), «è certamente il disfavore sostanziale e formale con cui

---

<sup>93</sup> Su questo tema cfr. anche Miralles e Portulas 1998: 18-19.

gli autori antichi illustrano tale condizione: non vi è forse un solo caso in cui essa sia connotata positivamente».

Per esemplificare questo modello, lo studioso utilizza la ‘non-società’ dei Ciclopi, stigmatizzata da Omero principalmente per la condizione di isolamento che essa comporta:

le caratteristiche dei Ciclopi corrispondono ad altrettanti indicatori di non-Società: ... assenza di leggi, mancanza di assemblee, l’essere ciascuno legge a se stesso e, finalmente, il non curarsi degli altri. Il fatto che la loro vita si svolga «sopra le cime degli eccelsi monti, in grotte profonde» (IX, 113-14) rappresenta il sigillo ambientale coerente con tutto il quadro: selve, monti e antri sono, come sappiamo, tipico paesaggio non societario.<sup>94</sup>

Alcune di queste caratteristiche dell’isolamento dei Ciclopi trovano singolare rispondenza nella vita itinerante dei γόητες e degli ἀγύρται mitici: la collocazione montana dei Dattili o il sonno di Epimenide in una grotta non sono che il corollario esteriore, geografico per così dire, di una più profonda analogia: isolamento e itineranza rappresentano cioè, in ultima analisi, i due risvolti di una stessa opzione antropologica e politica: il rifiuto di un’organizzazione statale come la *polis* greca, il rifiuto di vivere in una comunità regolata da leggi, circoscritta topograficamente ma soprattutto simbolicamente. Ed è Ippolito, ἐπὶ δὸς καὶ γόης, l’emblema di questa condizione ‘apolitica’ e direi ‘antipolitica’: il suo ‘esilio volontario’ nella selva è figura di un’estraneità che è anche, per l’appunto, rifiuto, e proposizione di un modello etico, politico e religioso incompatibile con quello dominante della città.

Risvolto dell’estraneità e della vita itinerante, la trasformazione viene indicata da Gilli come ulteriore elemento caratteristico dei *demioergoi*. La figura odissiaca di cui si serve lo studioso per illustrare questa prerogativa è il Vecchio del Mare, Proteo, che in sé raccoglie tutte le marche di identità tipiche del *demioergos*: è straniero (precisamente egiziano), vive, accanto al mare, solo con la figlia Eidotea e un branco di foche,<sup>95</sup> e possiede la μαν-

<sup>94</sup> Sull’argomento cfr. anche D’Onofrio 2000 che, a p. 21, afferma: «la differenza sostanziale rispetto ai palazzi è che l’antro, anche quello simulato, si propone come spazio oscuro, non costruito, ricavato nelle viscere della terra o da un albero, generalmente a una sola entrata, uno spazio in cui lo stato di natura trova potente possibilità di espressione simbolica».

<sup>95</sup> Su Proteo e le foche e sull’affinità di questa figura con i Telchini cfr. Detienne 1970, Brillante 1973 e Musti 2000. Come Proteo, le foche vivono a metà tra la terra ed il mare, ed è la loro configurazione fisica a costituire un segno evidente di questa condizione: nel *De*

τική. Ma questa non è l'unica *technè* che padroneggia: egli infatti è capace di trasformarsi in vari animali, oltre che in fuoco o in acqua.<sup>96</sup>

Della trasformazione dei γόητες si è già detto: questa abilità riguarda i Telchini, capaci, secondo Diodoro, di mutare forma a piacimento;<sup>97</sup> riguarda i Neuri erodotei, che una volta all'anno si trasformano in lupi; e anche Platone, usando metaforicamente il verbo γοητεύω per indicare l'azione di chi inganna, fa riferimento, verosimilmente, a questa caratteristica.

Ritorniamo dunque al passo omerico da cui siamo partiti: il rimprovero di Antinoo che offre a Eumeo la possibilità di elencare le categorie di *demioergoi* riguarda la presenza di un mendicante a palazzo: ma questo mendicante non è altri che Odisseo travestito. Di più: le modalità di questo travestimento sono descritte come le fasi di una vera e propria trasformazione: un'immagine che verrà ripresa da Euripide in due luoghi del *Reso*:

E un'altra volta [Odisseo] entrò in città da ἀγύρτης, con una veste da mendicante (πτωχικήν ἔχων στολήν), invocando molti mali per i Greci, ma era stato mandato a Troia come spia.<sup>98</sup>

E ancora:

Una volta [Odisseo] entrò in città: aspetto sfuggente, stracci da mendicante, ma sotto gli stracci teneva la spada. Chiedeva l'elemosina e strisciava come un ἀγύρτης, con il capo sordido, grinzoso; e insultava la casa reale degli Atridi.<sup>99</sup>

Il travestimento di Odisseo, dunque, non è solo esteriore: come a Troia insulta i Greci per dare credibilità alla sua interpretazione, così a Itaca, presso

---

*partibus animalium* (697 b 1) Aristotele afferma che esse «partecipano delle caratteristiche di due generi [gli animali acquatici e quelli terrestri] senza appartenere né all'uno né all'altro. ... Infatti, se considerate in quanto acquatiche, hanno piedi, ma in quanto terrestri hanno pinne (perché i loro piedi posteriori sono del tutto simili alle pinne dei pesci, e inoltre tutti i loro denti sono disposti a sega e acuminati)». A partire dalle sue particolarissime caratteristiche, biologiche ed etologiche, la foca è percepita e rappresentata dagli antichi come animale 'di confine', di difficile classificazione proprio perché collocato in uno spazio intermedio. Alla luce di queste considerazioni, oltre che del collegamento con Proteo e con i Telchini, non mi sembra dunque azzardato proporre, come suggestione, un accostamento tra la condizione 'anfibia' delle foche e la collocazione 'fuori e dentro' la città di γόητες e ἀγύρται.

<sup>96</sup> Vale la pena di ricordare che fuoco e acqua sono tra gli elementi fondamentali della tecnica purificatoria.

<sup>97</sup> Diodoro Siculo, *Biblioteca Storica* V, 55.

<sup>98</sup> Euripide, *Reso* 503-5.

<sup>99</sup> *Ibidem*, 710-19.

la sala che ospita i Proci, mostra di conoscere perfettamente la *techne* dell'accattonaggio: si ferma davanti alla soglia individuando con precisione il punto esatto in cui un mendico deve fermarsi, così da proporre la propria presenza senza tuttavia imporla; «rimanendo vicino alla soglia questo portatore di *techne*, attiva, all'interno della propria *techne* un tratto che è comune a tutte le *technai* della società: quello di essere dentro rimanendo ai margini». <sup>100</sup>

Proprio questa condizione liminare, dentro e fuori, ci consente di ritornare, dopo questa lunga digressione, alla realtà di cui i personaggi trattati sono una chiara rappresentazione: quelle figure sociali, in carne e ossa, alla cui attività è rivolta la critica platonica.

È possibile affermare, a conclusione di questo studio, che quegli operatori del sacro indicati come γόητες o ἄγύρται, che vantano antenati mitici illustri, ancorché marginalizzati, dovettero costituire nella Grecia antica una realtà di rilievo, non solo alternativa, ma anche e soprattutto antitetica alla struttura della *polis*. Essi rappresentarono certo per la città una alterità terapeutica, sia rispetto alla nascente medicina ippocratica, sia rispetto all'antichissima medicina templare.

Ma, quel che è più importante, furono i portatori di una radicale alterità politica e religiosa, e in questo senso la figura di Orfeo adombra con ogni verosimiglianza quei gruppi di sacerdoti che proponevano al popolo nuovi regimi alimentari, nuovi culti, nuovi riti e nuove forme di aggregazione.

Scrivi M. Detienne (1990: 118-19):

gli Orfici sono quelli che rifiutano, che si esercitano alla santità, che coltivano tecniche di purificazione al fine di separarsi dagli altri, da coloro che sono soggetti ai delitti e alla sozzura. Tornando verso l'età dell'oro, verso il tempo degli inizi, il genere di vita orfico prescrive il rifiuto assoluto del sangue versato sugli altari e del mangiare carne, che è insieme, e inscindibilmente, anche un rifiuto dei valori della città, del suo sistema religioso comprendente potenze divine distinte, con i suoi dèi differenziati e la necessaria separazione tra gli dèi e la specie umana. Un rifiuto radicale che si esprime attraverso la condanna del pasto di sangue e del legame sociale che nella città istituiscono il sacrificio di una vittima animale sull'altare e il conseguente essere commensali in un banchetto di carni ... Come astenersi dalla carne equivale a porsi fuori dalla città, dal momento che l'esercizio del sacrificio cruento appartiene allo stesso tessuto politico, rinunciare agli dèi degli altri vuol dire mettere in

<sup>100</sup> Gilli 1988: 17. Sul 'fermarsi sulla soglia' come regola dei rapporti tra stranieri cfr. D'Onofrio 2000: 23.



discussione l'intera costruzione della vita della città. Il politeismo greco è costruito in modo da comprendere anche il sociale ed essere parte integrante del politico.

Γόητες e ἀγύρται condividevano molti dei caratteri di cui sopra. Se pure non possiamo affermare con certezza che con questi appellativi ingiuriosi, carichi di disprezzo e diffidenza, si volessero velatamente indicare i gruppi orfici ormai diffusi in tutta la Grecia, possiamo certamente dire, parafrasando un'espressione di Dodds, che queste figure rappresentano per Platone il peggior nemico da affrontare: l'individualismo antinomico.<sup>101</sup> Essi incarnano «non un nuovo tipo di personalità ma anzi uno molto antico ... che unisce in sé le funzioni ancora non differenziate di mago e naturalista, poeta e filosofo, predicatore, guaritore e pubblico consigliere».<sup>102</sup>

Questa figura di 'intellettuale complesso', portatore di una *techné*, non può inserirsi certo in una compagine statale che fa della specializzazione dei saperi il punto di forza della sua organizzazione e il senso stesso della sua esistenza; di più, questo modello mette in pericolo la città soprattutto sul piano politico, ne mette in crisi le strutture di potere perché propone una via 'altra' al sapere, e Platone è pronto a contrastare questo sapere utilizzando lo strumento della religione.

## Bibliografia

Barnabè 1987

*Poetae Epici Graeci. Testimonia et fragmenta*, pars I edidit A. Barnabè, Leipzig.

Bernal 1991

M. Bernal, *Atena nera. Le radici afroasiatiche della civiltà classica. Vol. I: l'invenzione dell'antica Grecia, 1785-985*, Parma (London 1987).

Bernand 1991

*Sorciers grecs*, Paris.

Bremmer 1996

J. Bremmer, «Modi di comunicazione con il divino: la preghiera, la divinazione e il sacrificio nella civiltà greca», in *I Greci. Storia, cultura, arte, società. Vol. I: Noi e i Greci*, a cura di S. Settis, Torino, pp. 239-83.

Bremmer 1999

J. Bremmer, «Rationalization and Disenchantment in Ancient Greece:

---

<sup>101</sup> Dodds 1959: 273.

<sup>102</sup> *Ibidem*.

- Max Weber among the Pythagoreans and Orphics?», in *From myth to reason? Studies in the development of greek thought*, ed. by R. Buxton, Oxford, pp. 71-83.
- Brillante 1993  
C. Brillante, «L'invidia dei Telchini e l'origine delle arti», *Aufidus* 19, pp. 7-43.
- Burkert 1962  
W. Burkert, «ΓΟΗΣ. Zum griechische Schamanismus», *Rheinisches Museum* 105, pp. 36-55.
- Burkert 1982  
W. Burkert, «Craft versus Sect: the problems of Orphics and Pythagoreans», in *Jewish and Christian Self Definition*, ed. by B. F. Meyer and E. P. Sanders, London, vol. III pp. 1-22.
- Burkert 1983  
W. Burkert, «Itinerant diviners and magicians: a neglected area of cultural contact», in *The greek Reinassance of the eight century B.C.: tradition and innovation*, ed. by R. Hagg, Stockolm, pp. 115-22.
- Burkert 1984  
W. Burkert, *I Greci*, Milano (Stuttgart 1977).
- Burkert 1992  
W. Burkert, «La religione greca», in *L'esperienza religiosa antica*, a cura di M. Vegetti (Introduzione alle culture antiche, 3), Torino, pp. 137-71.
- Burkert 1999  
W. Burkert, *Da Omero ai Magi. La tradizione orientale nella cultura greca*, Padova.
- Casevitz 1992  
M. Casevitz, «Mantis: le vrai sens», *Revue des Études Grecques* 105, pp. 1-18.
- Chantraine 1968  
P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris.
- Colli 1978  
G. Colli, *La sapienza greca*, 3 voll., Milano.
- Corcella e Medaglia 1993  
Erodoto, *Le storie. Libro IV: la Scizia e la Libia*, a cura di A. Corcella e S. Medaglia, trad. di A. Fraschetti, Milano.

Culiano 1980

P. Culiano, «*Iatroi kai manteis*. Sulle strutture dell'estatismo greco» *Studi Storico Religiosi* 4, pp. 287-303.

Cusumano 1984

N. Cusumano, «Nota sulla fortuna dello sciamanismo greco», *Seia* 1, pp. 87-92.

De Filippis Cappai 1991

C. De Filippis Cappai, «Il culto di Asclepio da Epidauro a Roma: medicina del tempio e medicina scientifica», *Civiltà classica e cristiana* 12, pp. 271-84.

Del Corno 1985

D. Del Corno, «Mantica, magia, astrologia», in *Il sapere degli antichi*, a cura di M. Vegetti, Torino, pp. 279-94.

De Martino 1975

E. De Martino, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Torino.

Detienne 1970

M. Detienne, «La phoque, le crab et le forgeron», in *Hommages a Marie Delcourt* (Collections Latomus, 114), pp. 219-33.

Detienne 1990

M. Detienne, *La scrittura di Orfeo*, Roma-Bari (Paris 1989).

Dodds 1959

E. R. Dodds, *I greci e l'irrazionale*, Firenze - Berkeley - Los Angeles 1951).

D'Onofrio 2000

S. D'Onofrio, «L'antro dell'uomo selvaggio», in *Il castello, il convento, il palazzo e altri scenari dell'ambientazione letteraria*, a cura di M. Cantelmo, Firenze, pp. 17-38.

Eliade 1968

M. Eliade, *Lo sciamanesimo e le tecniche dell'estasi*, Torino.

Faraone 1989 C. A. Faraone, «An accusation of magic in classical Athens (Ar., Wasps 946-48)», *Transactions of the American Philological Association* 119.

Faraone 1991

C. A. Faraone, «Bindings and burying the forces of evil: the defensive use of voodoo dolls in ancient Greece», *Classical Antiquities* 10, pp. 165-220.

Faraone 1993

C. A. Faraone, «Molten wax, spilt wine ad mutilated animals: sympathetic magic in near eastern ad early greek oath ceremonies», *Journal of Hellenic Studies* 113, pp. 60-80.

Faraone 1998

C. A. Faraone, *Talismans, voodoo dolls and other apotropaic statues in ancient Greece*, Diss. Stanford University.

Faraone e Obbink 1991

*Magika Hiera: Ancient greek magic and religion*, ed. by C. A. Faraone e D. Obbink, Oxford.

Fedeli e Dimundo 1988

P. Fedeli e R. Dimundo, *I racconti del Satyricon*, Napoli.

Fraenkel 1962

Aeschylus, *Agamemnon*, vol. III, ed. by E. Fraenkel, Oxford, 1962.

Gilli 1988

G. A. Gilli, *Le origini dell'eguaglianza. Ricerche sociologiche sull'antica Grecia*, Torino.

Ginzburg 1989

C. Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino.

Graf 1995

F. Graf, *La magia nel mondo antico*, Roma-Bari (Paris 1994).

Graf 1997

F. Graf, «I culti misterici», in *I Greci. Storia, cultura, arte, società. Vol. 2: Una Storia greca. II: Definizione*, a cura di S. Settis, Torino, pp. 309-43.

Guidorizzi 1989

Euripide, *Le Baccanti*, a cura di G. Guidorizzi, Marsilio, Padova.

Kingsley 1994

P. Kingsley, «Greeks, Shamans and Magi», *Studia Iranica* 23, pp. 187-98.

Kujorë 1973

O. Kujorë, *Greek polymorphic presents: A study on their development and functional tendencies*, Amsterdam.

Lanata 1967

G. Lanata, *Medicina magica e religione popolare in Grecia fino all'età di Ippocrate*, Roma 1967.

Lloyd 1982

G. E. R. Lloyd, *Magia ragione esperienza. Nascita e forme della scienza greca*, Torino (Cambridge 1979).

Lloyd 1987

G. E. R. Lloyd, *Scienza Folklore ideologia. Le scienze della vita nella Grecia antica*, Torino 1987 (Cambridge 1983).

Mainoldi 1981

C. Mainoldi, «Cani mitici e rituali tra il regno dei morti e il mondo dei viventi», *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* n.s. 8, pp. 7-42.

Mainoldi 1984

C. Mainoldi, *L'image du loup et du chien dans la Grèce ancienne. D'Homère à Platon*, Paris.

Masaracchia 1991

A. Masaracchia, «Orfeo e gli 'orfici' in Platone», in *Orfeo e l'Orfismo. Atti del Seminario Nazionale (Roma-Perugia 1985-1991)*, a cura di A. Masaracchia, Roma, pp. 174-97.

Mazzarino 1966

S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico. Vol. I*, Bari.

Montiglio 2000

S. Montiglio, «Wandering philosophers in classical Greece», *Journal of Hellenic Studies* 120, pp. 86-105.

Moreau 2000

A. Moreau, «Petit guide à l'usage des apprentis sorciers», in *La Magie*, publ. par A. Moreau et X. Turpin, Montpellier, I vol. pp. 5-39.

Moreau e Turpin 2000

*La Magie*, études rassemblées par Alain Moreau et Jean Turpin, 4 vols., Montpellier.

Musti 2000

D. Musti, *I Telchini e le Sirene*, Roma.

Pugliese Carratelli 1978

G. Pugliese Carratelli, «Epimenide», in *Antichità Cretesi. Studi in onore di Doro Levi*, Catania, pp. 9-15.

Realacci 1976

P. Realacci, «I Telchines, maghi nel segno della trasformazione», in *Magia. Studi di storia delle religioni in memoria di Raffaella Garosi*, a cura di P. Xella, Roma.

Redfield 1991

J. Redfield, «The politics of immortality», in *Orphisme et Orphée. En l'honneur de Jean Rudhardt*, publ. par P. Borgeaud, Genève, pp. 103-17.

Ribichini, Rocchi e Xella 2001

*La questione delle influenze orientali sulla religione greca*, a cura di S. Ribichini, M. Rocchi e P. Xella, Roma.

Riedweg 1996

C. Riedweg, «Orfeo», in *I Greci. Storia, cultura, arte, società. Vol. 2: Una Storia greca. I: Formazione*, a cura di S. Settis, Torino, pp. 1251-80.

Rigsby 1976

K. J. Rigsby, «Teiresias as Magus in *Oedipus Rex*», *Greek, Roman and Byzantine Studies* 17, n. 2, pp. 109-14.

Semerano 1994

G. Semerano, *Le origini della cultura europea. Vol. II: Basi semitiche delle lingue indoeuropee. Dizionario della lingua greca*, Firenze.

Spatafora 1997

G. Spatafora, «Esigenza fisiologica e funzione terapeutica del lamento nei poemi omerici», *L'Antiquité Classique* 66, pp. 1-24.

Vassallo 1997-98

C. Vassallo, *ἵστορίη ed ἔθνος: forme e percorsi dell'identità etnica nell'opera di Erodoto*, Tesi di Laurea inedita, Palermo.

Viano 1965

C. A. Viano, «Retorica, magia e natura in Platone», *Rivista di Filosofia* 56, pp. 411-53.

West 1990

Aeschylus, *Tragoediae*, ed. by M. West (Bibliotheca Teubneriana), Leipzig 1990.

Xella 1976

P. Xella, «Il dio siriano Kothar», in *Magia. Studi di storia delle religioni in memoria di Raffaella Garosi*, a cura di P. Xella, pp. 111-26.

# L'Impero e I suoi confini: terra, suolo e territorio nella prima dinastia Han

*Filippo Marsili*

## Abstract

Under the aegis of the first Chinese controversial emperors, there flourished a passionate debate on the function of rule and its relationship with the territory. I propose to identify a «Daoist» background through an analysis of sources conceived for a «Confucian» élite.

## Introduzione

In Cina, la concezione classica di impero unitario, così come è nota ai giorni nostri, nasce si sviluppa e viene dibattuta in un periodo brevissimo. Una volta formalizzata, si cristallizza e – almeno a livello ufficiale – giunge, senza essere quasi mai messa in discussione, sino all'epoca moderna.

Per la Cina della prima dinastia Han (202 a.C. - 8 d.C.), quando si parla di sovranità imperiale si fa riferimento soprattutto alla sintesi formulata dal letterato Dong Zhongshu (179 ca. - 104 ca. a.C.),<sup>1</sup> colui che avrebbe integrato le concezioni cosmologiche di origine «taoista» nel sofisticato sistema etico morale elaborato dai *letterati*, interpreti accreditati del pensiero di Confucio. In breve si può dire che egli riconoscesse, nella supremazia dei monarchi che si erano alternati dall'antichità, una sorta di continuità morale frutto dell'interazione consapevole con le forze cosmiche. Le dinastie si sarebbero quindi avvicendate conformandosi all'evoluzione e all'alternanza delle diverse ere, ognuna caratterizzata da uno dei Cinque Agenti.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Si veda Loewe 1994a e 1994b.

<sup>2</sup> Secondo il *Lüshi Chunqiu* (una delle prime fonti nelle quali appare tale teoria), la sequenza (coerentemente con il principio ordinante dello *xiangsheng*, «mutua conquista») sarebbe: Terra, Legno, Metallo, Fuoco e Acqua, rispettivamente associati all'Imperatore Giallo (Huangdi), alla dinastia Xia e a Yü il Grande, alla dinastia Shang e a Tang, agli Zhou e a re Wen, il cui successore sarebbe dovuto essere connesso alla virtù dell'Acqua, ma dal momento

In questo modo, confidando nell'organicità di tale sistema, attraverso un attento esame dei portenti<sup>3</sup> e un'accurata analisi delle fonti classiche «confuciane»,<sup>4</sup> sarebbe stato possibile mettere in luce gli elementi ricorrenti che avevano caratterizzato e reso possibili le azioni dei saggi dell'antichità: studiare ciò che era accaduto nel passato poteva aiutare a prevedere cosa sarebbe successo nel futuro.

Dopo lo sciagurato «interregno» dei Qin (221-207 a.C.), i quali – per lo meno a giudicare dall'opinione negativa su di loro espressa dalla storiografia posteriore – avevano voluto recidere ogni legame con la tradizione, lo storico tornò di nuovo a rivestire un ruolo cruciale: il *taishigong* attraverso la scrupolosa registrazione di ogni fenomeno operava sia un'analisi della realtà che la sua continua creazione.<sup>5</sup>

Questa visione, al di fuori del suo contesto storico, si accordava quasi perfettamente con quelle che sarebbero state le letture tipicamente «confuciane» della cosiddetta «sovranità celeste» generalmente accettate soprattutto dopo la fine del regno di Han Wudi.

Se invece mettiamo in relazione il sistema di Dong Zhongshu con il mondo rappresentato dai *fangshi*, operatori dell'occulto, e dai maestri del suo tempo, con la complessità culturale del primo periodo Han – così come comincia ad apparire dagli studi sempre più frequenti della cosiddetta scuola «Huang-Lao»<sup>6</sup> – il suo modello può essere interpretato come una sintesi in-

---

che la legittimità dei Qin (almeno nella prima fase degli Han) fu messa in discussione, l'elemento e il colore consoni alla dinastia successiva furono materia di dibattito; si veda Loewe 1994c.

<sup>3</sup> Si vedano Bielenstein 1950 e 1984, Eberhard 1957; entrambi gli studiosi sostengono che la registrazione dei portenti, specialmente durante l'epoca Han, rappresentasse un espediente per criticare indirettamente l'imperatore, dal momento che questi avrebbe difficilmente tollerato una opposizione aperta. Se simili attacchi mascherati fossero escogitati dai funzionari o dagli stessi storici, è ancora materia di polemica tra i due studiosi succitati.

<sup>4</sup> Per quanto riguarda il ruolo di *taishigong* e le sue origini nelle antiche pratiche divinatorie si veda Vandermeersch 1992; per un'analisi delle pratiche divinatorie in Cina Sabbatucci 1989; per una nuova lettura dei concetti di tempo, spazio e storia nel contesto cinese: Wu 1995; Daffinà 1991.

<sup>5</sup> Il tentativo stesso di interpretare una realtà che è concepita come continuamente soggetta a mutazioni può di per sé essere considerato come atto creativo; secondo una interpretazione confuciana ortodossa il *zhengming* («la rettifica dei nomi») rappresenterebbe addirittura il primo passo necessario verso una riforma della moralità; si veda Vandermeersch 1992.

<sup>6</sup> Un notevole avanzamento negli studi sul pensiero Huang-Lao (che è stato considerato come una sintesi tra le concezioni politiche della scuola legista, e la «filosofia naturale» taoista, dove la seconda fonderebbe il presupposto ideologico del «cinismo» e del «machia-



telleltualistica e artificiosa, quasi il tentativo di razionalizzare e secolarizzare il multiforme patrimonio «magico-religioso» eredità del periodo degli Stati Combattenti.<sup>7</sup> Ciò che era stato materia di investigazione cosmologica, di ricerca alchemica, di sperimentazione politica, una volta che diventava oggetto di speculazione filologica è come se in certo senso perdesse il suo potenziale sovversivo e destabilizzante.

Non è ancora possibile indicare chi beneficiasse di una tale «umanizzazione» della cultura ufficiale così come della riduzione a simboli astratti delle prerogative religiose del sovrano;<sup>8</sup> sia che si trattasse soltanto di una conseguenza del momento contingente o piuttosto di una precisa operazione politica pianificata da un gruppo ben definito, è comunque certo che una simile visione finì per condizionare l'opera monumentale del primo storico della Cina, Sima Qian (146-86 ca. a.C.) che, allievo tra gli altri di Dong Zhongshu stesso, influenzò il modo nel quale gli abitanti del Paese di Mezzo avrebbero veduto se stessi nei secoli a venire.

La storiografia posteriore fu incline a leggere le cerimonie celebrate dall'imperatore in prossimità della capitale piuttosto come una rappresentazione simbolica delle sue prerogative di garante dell'armonia universale, e Sima Qian – che con il suo imperatore Wudi (r. 141-87 a.C.) ebbe un rapporto quanto meno problematico<sup>9</sup> – proprio sulla base di un tale modello, sembra

---

vellismo» della prima) si è avuto grazie agli scavi condotti a Mawangdui, iniziati nella prima metà degli anni '70. Nel sito nei pressi di Changsha sono state rinvenute le sepolture aristocratiche risalenti all'antico regno di Chu e all'inizio del secondo secolo a.C. Al di là dello straordinario valore artistico e culturale dei pezzi rinvenuti, vennero recuperati gli ormai famosi manoscritti su seta contenenti due differenti versioni del Daodejing e i cosiddetti Cinque Classici Perduti, che hanno gettato nuove basi per la comprensione del mondo culturale della fine del periodo degli Stati Combattenti, e segnatamente sul movimento Huang-Lao. Per un primo resoconto sugli approcci ai testi e al relativo dibattito filologico che ne seguì, si rimanda a Du 1979. Tra la massiccia produzione specialistica sull'argomento si segnala il tentativo di sintesi filosofica in Peerboom 1993; per una traduzione critica dei «classici» Huang-Lao: Yates 1997.

<sup>7</sup> È certo che la fama di Dong Zhongshu fu successiva alla sua morte; sotto l'imperatore Wu ricoprì soltanto incarichi marginali (cfr. Loewe 1987: 134-41).

<sup>8</sup> Fu Dong Zhongshu stesso che volle forzatamente considerare i sacrifici *jiao* condotti sotto gli Han come indirizzati al Cielo (cfr. Bujard 1997), e che volle leggere il carattere *wang* come la rappresentazione simbolica della funzione del sovrano, visto come colui che realizzava e garantiva l'armonia tra i tre livelli esistenziali: Cielo, Uomo e Terra (Ammassari 1991: 88).

<sup>9</sup> Come è noto Sima Qian nel 99 a.C., con la sua perorazione a favore del generale Li Ling (che aveva preferito la ritirata alla disfatta completa in uno scontro con i nomadi Xiongnu) aveva suscitato le ire del suo sovrano che lo aveva poi costretto all'evirazione; lo storico co-

incline a sottolineare la non ortodossia della sua condotta religiosa. Secondo lo storico, il Figlio del Cielo sarebbe stato soltanto ansioso di raggiungere l'immortalità con ogni mezzo, affidandosi alle superstizioni e alle millanterie dei *fangshi* che provenivano dai paesi costieri di Qin e Yan.

Rianalizzando le fonti alla luce delle nuove scoperte archeologiche e testuali, la politica religiosa di Wudi potrebbe trovare una nuova coerenza nella concezione territoriale espressa nei cosiddetti classici Huang-Lao, nei quali si auspicava un sovrano in grado di controllare personalmente l'impero in maniera centralizzata attraverso un programma di pianificazione economica su larga scala, che di fatto finiva per sminuire il ruolo delle grandi famiglie di proprietari terrieri, classe di riferimento della classe dei *letterati*-confuciani. Ciononostante Wudi sembra insofferente o poco fiducioso verso ogni forma di sintesi culturale, come se le sue esperienze personali e una realtà di fatto ancora frammentaria e multiforme lo rendessero consapevole della problematicità insita nella necessità stessa di unitarietà che il nuovo istituto imperiale di fatto implicava. In dettaglio la complessità del suo atteggiamento può essere analizzata attraverso lo studio di una fonte come il «Fengshanshu»,<sup>10</sup> nella trattazione di particolari sacrifici imperiali quali quelli di Taiyi e Houtu.

## Taiyi e Houtu

Il primo a parlare a Wudi del sacrificio a Taiyi e dei metodi esoterici (*fang*) per realizzarlo era stato nel 133 a.C. il *fangshi* Miu Ji, proveniente da Bo: «Tra gli *shen*<sup>11</sup> celesti il più nobile è proprio Taiyi, i suoi assistenti

---

munque, quale eunuco venne messo a capo della Segreteria Imperiale che specialmente sotto Wu fu un ufficio di non trascurabile importanza; su Sima Qian, la vita e l'opera si rimanda a Durrant 1995 e Nylan 1998-1999.

<sup>10</sup> Il «Fengshanshu», il libro dei sacrifici Feng e Shan, è uno dei trattati presenti nello *Shiji* di Sima Qian. Concepito come la storia della civiltà cinese attraverso i suoi sovrani e le cerimonie «religiose» di «stato», finisce in realtà per screditare ogni pretesa di collegare la legittimità di ogni dinastia (e nello specifico del regno di Wu) ai segni inequivocabili di un'investitura superumana.

<sup>11</sup> Il carattere *shen* che in contesto cinese è stato tradotto solitamente come «dio», «spirito», «divinità» quando sostantivo, e con «divino» o «sacro» quando in posizione di aggettivo (cfr. Birrell 1993: 5-22; Eno 1990b), nello *Shijing* di Sima Qian è riferito a tutti i fenomeni che suscitano imbarazzo e sospetto piuttosto che ammirazione e rispetto; in questo studio viene seguita la lezione di Hall e Ames (1998: 242), che mettono in relazione *shen* con tutto ciò che è semplicemente straordinario come più che comunemente umano.

sono i cinque Imperatori;<sup>12</sup> anticamente il Figlio del Cielo sacrificava a lui in autunno e primavera nella periferia sudorientale della città, immolando delle grosse vittime per sette giorni di seguito; egli elevava un altare con otto angoli per favorire l'arrivo dei *gui*».<sup>13</sup>

Wudi recepì in pieno le indicazioni di Miu, facendo prontamente eseguire i sacrifici nei sobborghi a sud-est di Chang'an. Successivamente gli giunsero in proposito ulteriori esortazioni (non è specificato se sempre da parte dello stesso Miu) che facevano riferimento nuovamente a supposte usanze degli antichi imperatori, i quali, ogni tre anni, avrebbero immolato vittime animali ai tre *shen*, Tianyi, Diyi e Taiyi.

Come riferisce Sima Qian, Wudi accolse favorevolmente il consiglio e anche questa volta dispose perché il *Taizhu* sacrificasse presso l'altare fatto edificare da Miu.

Nel 112 a.C.,<sup>14</sup> Wu incaricò l'ufficiale addetto ai sacrifici Kuan Shu di provvedere alla costruzione di un ulteriore edificio per il culto Taiyi, a sud del palazzo di Ganquan, (a quanto è riportato) sul modello di quello già ultimato secondo il progetto di Miu Ji, e finalmente di questo secondo altare il testo fornisce un'estesa descrizione.

Il complesso era costruito su tre livelli; quello superiore, con l'immagine di Taiyi, era chiamato *zi tan*, Altare Porpora, mentre quello centrale, altare dei Cinque Di (*wuditan*), conteneva le zone di culto dedicate agli Imperatori Verde, Rosso, Bianco, Nero e Giallo, ubicate rispettivamente sui lati Est, Sud, Ovest, Nord e Sud-Ovest;<sup>15</sup> il livello inferiore era invece intitolato alla moltitudine degli *shen* e a Beidou,<sup>16</sup> l'Orsa Maggiore.

Questa particolare costruzione sembra sintetizzare tradizioni culturali risalenti a periodi diversi e attribuibili a distinte etnie della Cina, la cui esatta fisionomia, per la scarsità e la frammentarietà delle fonti, è difficilmente ri-

<sup>12</sup> Secondo Qian Baocong (Qian 1932), in questo passaggio sarebbe adombrata una delle fasi della «lotta» che oppose nella prima era Han la scuola taoista a quella dei Cinque Elementi.

<sup>13</sup> *SJ*, XXVIII, 1386. Con *SJ*, da qui in poi si indicherà lo *Shiji* di Sima Qian nell'edizione della Zhonghua Shuju di Shanghai, 1960.

<sup>14</sup> *SJ*, XXVIII, 1394.

<sup>15</sup> Come riporta Chavannes (1895-1905: 490 n. 4), essendo il centro già occupato dal culto di Taiyi, Huangdi venne ubicato sul lato Sud-Ovest, direzione legata al carattere ciclico *wei*, al quale corrispondeva l'elemento Terra.

<sup>16</sup> Lo staio, *dou*, era una sorta di grosso cucchiaino usato anticamente in Cina come unità di misura (circa due litri). La costellazione di Beidou aveva questo nome proprio per la sua forma «a mestolo».

costruibile. Taiyi, da sempre, è stato al centro dell'interesse degli studiosi cinesi. Recentemente Li Ling,<sup>17</sup> sulla base di nuovi ritrovamenti archeologici, ne ha proposto un'interpretazione che nel culto ravviserebbe la confluenza di aspetti filosofici, astronomici e divinatori.

È ormai acclarato che gli stessi caratteri del nome (*tai* e *yi*), all'epoca, erano entrambi utilizzati quali sinonimo del Dao a indicare una sorta di Unità Primordiale dalla quale si sarebbero generati Yang, Yin e conseguentemente la molteplicità dei fenomeni; mentre Taiyi e Tianyi sembrano anche essere riferiti a degli specifici corpi celesti: Taiyi è stata identificata ormai quasi definitivamente<sup>18</sup> con la stella Di (Imperatore) della costellazione cinese di Beiji, il Limite Settentrionale (corrispondente a  $\beta$  Ursae Minoris, Kochab), l'antica Stella Polare cinese;<sup>19</sup> sebbene una collocazione esatta di Tianyi, per la discrepanza tra le antiche fonti astronomiche, sia ancora problematica, si tende a considerarla come il gruppo di tre stelle disposte a triangolo, chiamato, per il suo essere spesso invisibile nel Cielo, Yinde, Virtù dello Yin, localizzata sotto Beidou.

Come sappiamo<sup>20</sup> questa costellazione in Cina è tradizionalmente associata alle prerogative militari del monarca. Come riporta il trattato astronomico dello *Shiji*:<sup>21</sup> «Lo Staio è il carro dell'imperatore; esso si mette al centro (del cielo) e governa i quattro punti cardinali, separa lo Yin dallo Yang, determina le quattro stagioni, equilibra i cinque elementi, fa evolvere le divisioni (del tempo) e i gradi, fissa i diversi cicli». Beidou è anche legata alle antiche tecniche divinatorie realizzate per mezzo dello strumento detto *shi* (in voga dal periodo dei Regni Combattenti): questo era costituito da un elemento circolare a rappresentare il Cielo (con raffigurata l'Orsa), che veniva fatto ruotare su una base quadrata (simbolo della Terra), sulla quale erano segnate le ventotto divisioni equatoriali o i dodici mesi dell'anno; chi si orientava tramite questo sistema (tenendo sempre presente Beidou) riceveva forza e protezione. Come possiamo vedere la sua struttura sarebbe riprodotta nel modello dell'altare a Taiyi della ricostruzione di Li Ling.

Ora nello stesso anno in cui venne stabilito il secondo altare a Taiyi (113

---

<sup>17</sup> Li Ling 1995-1996.

<sup>18</sup> Cfr. Qian 1932.

<sup>19</sup> Questo corpo celeste, nell'epoca remota nella quale nacque tale mito astrale, si doveva trovare molto più vicino al Polo Nord celeste.

<sup>20</sup> Cfr. Iannacone 1991: 115-20.

<sup>21</sup> *SJ*, XXVII; traduzione in Iannacone 1991: 116.

a.C.),<sup>22</sup> il Grande Astronomo (in quell'occasione Sima Tan, padre di Sima Qian), nel momento di annunciare la spedizione di Wu contro Nanyue, aveva indirizzato in direzione del paese da combattere la Lancia Taiyi (*Taiyi feng*): che consisteva in uno stendardo (*Lingqi*, Stendardo Magico), issato su asta in legno, con raffigurati il sole, la luna, Beidou, e dei draghi volanti a rappresentare Taiyi e le sue tre stelle<sup>23</sup> in un diagramma ricostruito da Li Ling come una «Y».

Tutti gli elementi di questa descrizione compaiono in diversi reperti archeologici analizzati sempre dallo studioso cinese (cfr. Li 1932: 12-18). Su un pezzo di seta recuperato proprio dalla tomba 3 di Mawangdui<sup>24</sup> (*Bingbi tu*, ossia «Carta che respinge le armi»), è rappresentata una creatura antropomorfa definita contestualmente come Taiyi; è accompagnata da tre draghi e da quattro altri personaggi più piccoli definiti come suoi discepoli; due di loro sono indicati rispettivamente come il Signore del Fulmine e il Signore della Pioggia; sotto il braccio sinistro di Taiyi compare, iscritto in un cerchio, il carattere *she* (il Dio del suolo, la Terra); i colori usati nel disegno per le figure sono in giallo, rosso, verde, nero e bianco. Su un talismano risalente al 133 d.C., scavato nello Shaanxi, compaiono il diagramma «Y», in posizione centrale, i caratteri *tu*, *dou*, *gui*, *yue*, *ri* (riportato 5 volte). Li Ling mette in relazione questi elementi sulla base di un'analisi delle antiche fonti astronomiche cinesi; secondo tali testimonianze, Taiyi e il gruppo Tianyi, nella regione circumpolare, occuperebbero il Palazzo Centrale, corrispondente, nella teoria dei Cinque Agenti, all'elemento Terra (rappresentato in questo caso dai caratteri *she* e *tu*).

Sintetizzando, per Taiyi dell'epoca Wu, si può parlare di culto astronomico-divinatorio; e trattandosi nello specifico di un culto imperiale, lo si può leggere come legato alle funzioni cosmologiche e guerriere del sovrano e alla sua prerogativa di designare lo spazio percorrendolo e ridefinendolo sulla base di un'azione conforme ai movimenti del cosmo; caratteristiche che definiscono paradigmaticamente nel mito di Huangdi, l'Imperatore Giallo, che come sovrano ideale è una figura centrale nei testi della Huang-Lao.

Il culto di Taiyi, nell'ottica delle speculazioni coeve su Yin e Yang, troverebbe il suo complemento ideale nei sacrifici a Houtu, la Madre Terra che

---

<sup>22</sup> *SJ*, XXVIII, 1395.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> La stessa tomba dal quale è stato recuperato il cosiddetto «canone» Huang-Lao, di cui si parla nella nota 6.

appunto nello *Huainanzi*<sup>25</sup> vediamo comparire come assistente dell'Imperatore Giallo, proprio in un passo nel quale veniva descritto come esemplare «dio del centro».

Nel culto di Houtu, inaugurato sotto Wu a Fenyin nel 113 a.C.,<sup>26</sup> la caratterizzazione Yin, femminile,<sup>27</sup> il riferimento inequivocabile al suo presiedere alla fertilità dei campi, appaiono come una reinterpretazione e una sintesi in chiave taoista degli antichi riti legati a *She*, l'altare del dio del suolo e a Houji,<sup>28</sup> «dio» dell'agricoltura e capostipite dei Zhou, punto di riferimento culturale della classe dei *letterati*.

Nella ricostruzione di Granet (1973: 70 e segg.) questi due *shen*, almeno nel periodo degli Stati Combattenti, furono oggetto di un culto che metteva in evidenza rapporti di ordine pubblico esistenti, non tra beni fondiari, ma tra i raggruppamenti umani gerarchizzati che componevano la società feudale. Gli altari *she* potevano essere eretti, a favore di una comunità più o meno estesa, dall'imperatore, dai signori, dai grandi ufficiali, dai capi distretto o dai capi famiglia; erano l'emblema dell'infeudamento dei capi locali, investitura che avveniva «*per glebam*»: lo *she* di un sovrano era costituito da un quadrato formato a ogni oriente da terre di colori adeguati, nella sua zona centrale con della terra gialla. I signori ricevevano una zolla del colore che corrispondeva alla direzione dei loro territori di provenienza, sulla quale, una volta di ritorno, avrebbero costruito a loro volta un ulteriore *she*. Sempre secondo Granet – almeno in epoca Zhou – l'abbinamento di quest'ultimo con l'altare a Houji ribadiva un legame con il culto degli Antenati e il loro tempio.

## Conclusioni

A questo punto è chiaro che la concezione del potere espressa da Wu, il suo centralismo, la scarsa propensione alla delega delle prerogative di governo, la volontà di limitare l'autonomia politica ed economica delle famiglie di proprietari terrieri, si esplicassero in maniera più coerente in cerimonie quali

<sup>25</sup> In *Huaninanzi* 3:6a si legge: «Il centro è la Terra, il suo imperatore è Huangdi, il suo assistente è Houtu che misura le quattro direzioni con una linea retta».

<sup>26</sup> *SJ*, XXVIII, 1389.

<sup>27</sup> L'interpretazione di Houtu come principio femminile si deve a É. Chavannes (1895-1905: 475-76 n. 3; 1910: 521-25); recentemente è stata supportata dagli studi in Mathieu 1989; relativamente al contesto storico e culturale nel quale si muoveva Wu, tale caratterizzazione ci sembra inequivocabile.

<sup>28</sup> Cfr. Birrell 1993: 54-58.

quelle di Taiyi e Houtu che nei vecchi culti retaggio dei Zhou<sup>29</sup> che ne erano l'espressione della civiltà. Il «Dio del Suolo» e Houji rimandavano chiaramente all'aspetto maschile, politico, culturale della divisione del territorio; il potere passava digradando dal centro alla periferia, e si riproduceva a livello di microcosmo sempre secondo quei principi etici e gerarchici che per i confuciani erano il fondamento della civiltà cinese tutta. La Terra Madre dei sacrifici di Wu andava invece ad incarnare il principio femminile stesso: poteva essere percorsa in tutte le direzioni e resa fertile dall'imperatore-guerriero, il quale, attraverso le sue campagne militari avrebbe stabilito i limiti della civiltà, un'azione che conforme ai moti del cosmo lo avrebbe anche potuto portare ad imporsi su preesistenti convenzioni politiche e culturali.

Se quindi Taiyi e Houtu, tenendo presente la concezione regale espressa dalla tradizione Huang-Lao, avrebbero dovuto rappresentare l'epitome e la consacrazione del nuovo modello imperiale rappresentato da Wudi, stupisce che il sovrano sentisse comunque il bisogno di integrarli, quasi non confidasse sino in fondo nella loro efficacia o rappresentatività o non considerasse risolutivi e appaganti tali culti ufficiali da un punto vista strettamente privato.

Come riporta Sima Qian,<sup>30</sup> quando Wu nel 118 a.C. cadde gravemente malato, il culto di Taiyi, nell'interesse dell'imperatore, finì per essere sopravanzato perfino dalla devozione per Shenjun, la Principessa degli spiriti che ospitava nel parco imperiale e dalla quale traeva grande conforto;<sup>31</sup> in un'altra occasione, addolorato per la morte di una concubina,<sup>32</sup> aveva invece richiamato il solito *fangshi* da Qi, nella speranza che la riportasse in vita.

Se infatti l'imperatore rimaneva sempre psicologicamente legato a forme devozionali più adatte al popolo che al suo *status*, se continuava a voler dar credito alle parole *fangshi*, se inaugurava imponenti cerimonie ufficiali sulla base di tradizioni cinesi non confuciane, contemporaneamente non chiude-

<sup>29</sup> In *SJ*, XXVIII, 1389, Wu, nel 114 a.C. passando per Luoyang, un tempo capitale dei Zhou, avendo osservato che era difficile mantenere il retaggio delle Tre Dinastie (il cui tempo era ormai lontano) concesse a un discendente della vecchia casa regnante un «feudo» perché vi potesse sacrificare agli antenati. L'imperatore, pur mostrando rispetto per l'antico casato, sembra voler sancire l'interruzione di una linea di potere, svincolando il proprio regno dai legami con quella tradizione che i *letterati* – animati anche da fini politici – proponevano come paradigma.

<sup>30</sup> *SJ*, XXVIII, 1388.

<sup>31</sup> *Ibid.* In questa occasione Shenjun venne ospitata nel Palazzo della Longevità (Shou-gong).

<sup>32</sup> *SJ*, XXVIII, 1387; si trattava di Shao Weng di Qi.

va le porte ai *letterati*, dando spesso l'idea di voler condurre, seguendo la loro interpretazione dei classici, cerimonie che fossero inequivocabilmente ortodosse.

Il progetto politico e religioso che Wu intendeva portare avanti evidentemente si scontrava ancora con concezioni che erano espressione di forze politiche e interessi che non potevano essere liquidati brutalmente senza tentare una mediazione, ma l'opera di mediazione e sintesi che l'istituto imperiale necessariamente imponeva non si poteva immediatamente attagliare a una realtà complessissima, multiforme, nella quale «l'uni-verso» poteva essere esso stesso concepito come la coesistenza parallela di mondi apparentemente inconciliabili e in contraddizione; se Wudi non si fece mai scrupolo di eliminare qualsiasi abile funzionario civile o militare una volta che ne avesse ricavato ciò che era funzionale ai suoi disegni, da un punto di vista ideologico, culturale e rituale, il suo comportamento fu sempre ambiguo e meno facilmente decifrabile.

Quando nel 122 a.C.,<sup>33</sup> dopo un sacrificio *jiao* a Yong, venne catturato un animale simile a un *lin*, Wu sembrò accettare l'interpretazione dei funzionari che considerarono l'evento come un chiaro segno di favore concesso dal Cielo. Pensando che si stesse quindi per apprestare a realizzare *feng* e *shan* (i soli sacrifici che indubitabilmente secondo le fonti tradizionali avrebbero sancito la legittimità dinastica) il re di Jibei gli fece dono del Taishan che si trovava all'interno dei territori da lui amministrati; in seguito, anche la commanderia di Changshan, con il monte Hengshan, cadde sotto l'amministrazione centrale; secondo Sima Qian soltanto a questo punto, finalmente, i Cinque Picchi venivano a trovarsi tutti sotto il dominio del Figlio del Cielo che altrimenti non avrebbe potuto condurre quei sacrifici che, come abbiamo visto, erano stati nobilitati dall'esempio di Shun.

Se Wu quindi con i culti di Taiyi e Houtu sembra voler dichiarare diversamente che tutta la terra è dell'imperatore in quanto l'ha conquistata militarmente, è perché, verosimilmente, all'epoca erano ancora in auge prassi e concezioni diverse; un tale principio quindi, in un certo senso rivoluzionario, doveva essere a maggior ragione affermato e ribadito anche per mezzo di culti non ortodossi e di origine periferica quali quelli di Taiyi e Houtu.

---

<sup>33</sup> *SJ*, XXVIII, 1387.



## **Bibliografia**

Allan 1981

Sarah Allan, «Sons of Suns: Myth and totemism», *Early China, Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 44, pp. 290-326.

Ammassari 1991

Antonio Ammassari, *L'identità cinese*, Milano.

Bielenstein 1950

Hans Bielenstein, «An Interpretation of the Portents in the Ts'ien Han Shu», *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* 22, pp. 127-43.

Bielenstein 1984

Hans Bielenstein, «Han Portents and Prognostications», *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* 57, pp. 97-112.

Birrell 1993

Anne Birrell, *Chinese Mythology: An Introduction*, Baltimore-London.

Bujard 1997

Marianne Bujard, «Le 'Traité des sacrifices' du *Hanshu* et la mise en place de la religion d'état des Han», *BEFEO* 84, pp. 111-27.

Burke 1967

Edward Burke, *State Sacrifices in the Former Han Dynasty According to the Official Histories*, unpublished PhD dissertation, Berkeley.

Chang 1976

Chang Kwang-chih, *Early Chinese Civilization: Anthropological Perspectives*, Cambridge (MA).

Chang 1983

Chang Kwang-chih, *Art, Myth, and Ritual: The Path to Political Authority in Ancient China*, Cambridge (MA).

Chavannes 1895-1905

Édouard Chavannes, *Les Mémoires historiques de Se-ma T'sien*, 6 voll., Paris.

Chavannes 1910

Édouard Chavannes, *Le T'ai chan: Essai de monographie d'un culte Chinois*, Paris.

Ching 1996

Julia Ching, «Son of Heaven: Sacral Kingship in Ancient China», *T'oungPao* 82, pp. 1-41.

Corradini 1995

Piero Corradini, «Ancient China's Ming Tang Between Reality and

- Legend», *Rivista degli Studi Orientali* 69, pp. 173-206.
- Daffinà 1991  
Paolo Daffinà, «Senso del tempo e senso della storia: computi cronologici e storicizzazione del tempo», *Rivista degli Studi Orientali* 65, pp. 1-71.
- Du 1979  
Du Weiming, «The 'Thought of Huang-Lao': A Reflection on the Lao Tzu and Huang Ti Texts in the Silk Manuscripts of Ma-wang-tui», *Journal of asian studies* 39, pp. 95-110.
- Dubs 1938  
Homer H. Dubs, «The Victory of Han Confucianism», *Journal of the American Oriental Society* 58, pp. 435-39.
- Durrant 1995  
Stephen W. Durrant, *The Cloudy Mirror: Tension and Conflict in the Writings of Sima Qian*, Albany.
- Eberhard 1957  
Wolfram Eberhard, «The political Function of Astronomy and Astronomers in Han China», in *Chinese Thought and Institutions*, ed. by J. F. Fairbanks, Chicago, pp. 33-71.
- Eno 1990a  
Robert Eno, *The Confucian Creation of Heaven*, Albany.
- Eno 1990b  
Robert Eno, «Was There a High God in Shang Religion?», *Early China* 15, pp. 1-25.
- Fingarette 1972  
Herbert Fingarette, *Confucius: The Secular as Sacred*, San Francisco.
- Granet 1973  
Marcel Granet, *La Religione dei Cinesi*, Milano; tit. or. *La Religion des Chinois*, Paris, 1922.
- Hall e Ames 1998  
David L. Hall e Roger T. Ames, «Tian and Dao as Nontranscendent Fields», in *Thinking from the Han: Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture*, ed. by David L. Hall e Roger T. Ames, Albany, pp. 219-52.
- Hu e Lu 1999  
Hu Fuchen e Lu Xichen, *Daoxue Tonglun: Daojia, Daojiao, Xianxue*, Pechino.

Iannacone 1991

Isaia Iannacone, *Misurare il cielo: L'antica astronomia cinese*, Napoli.

LeBlanc 1985-1986

Charles LeBlanc, «A re-interpretation of the Myth of Huang-ti», *Journal of Chinese Religions* 13-14, pp. 45-63.

Lewis 1999

Mark E. Lewis, «The Feng and Shan Sacrifices of the Emperor Wu of the Han», in *State and Court Ritual in China*, ed. by J. P. McDermott, Cambridge, pp. 20-50.

Li 1995-1996

Li Ling, «An Archaeological Study of Taiyi (Grand One) Worship», transl. by D. Harper, *Early Medieval China* 2, pp. 1-39.

Loewe 1974

Michael Loewe, «The Great Beginning – 104 BC», in *Crisis and Conflict in Han China*, ed. by Michael Loewe, London, pp. 17-36.

Loewe 1978

Michael Loewe, *Ways to Paradise: The Chinese Quest for Immortality*, London.

Loewe 1988

Michael Loewe, «K'uang Heng and the Reform of Religious Practices, 31 B.C.», *Asia Major* 17, pp. 1-27.

Loewe 1994a

Michael Loewe, «Imperial Sovereignty: Dong Zhongshu's Contribution and His Predecessors», in *Divination, Mythology, and Monarchy in Han China*, ed. by Michael Loewe, Cambridge, pp. 112-41.

Loewe 1994b

Michael Loewe, «China's sense of Unity», *T'oung Pao* 80, pp. 121-43.

Loewe 1994c

Michael Loewe, «Water, Earth and Fire: The Symbols of the Han Dynasty», in *Divination, Mythology, and Monarchy in Han China*, ed. by Michael Loewe, Cambridge, pp. 55-60.

Loewe 1994d

Michael Loewe, «Divination by Shells Bones and Stalks in the Han Period», in *Divination, Mythology, and Monarchy in Han China*, ed. by Michael Loewe, Cambridge, pp. 160-91.

Loewe 1994e

Michael Loewe, «The Oracles of the Clouds and the Winds», in *Divina-*

- tion, Mythology, and Monarchy in Han China*, ed. by Michael Loewe, Cambridge, pp. 160-213.
- Loewe 1994f  
Michael Loewe, «The authority of the emperors of Ch'in and Han», in *Divination, Mythology, and Monarchy in Han China*, ed. by Michael Loewe, Cambridge, pp. 85-111.
- Major 1993  
John S. Major, *Heaven and Earth in Early Han Thought: Chapter Three, Four and Five of 'Huainanzi'*, Albany.
- Maspéro 1951  
Henri Maspéro, «Le Ming-T'ang et la crise religieuse chinoise avant les Han», *Mélanges Chinoise et Bouddhiques* 9, pp. 1-71.
- Nylan 1994  
Michael Nylan, «The ChinWen/Ku Wen controversy in Han Times», *T'oung Pao* 80, pp. 83-145.
- Nylan 1998-1999  
Michael Nylan, «Sima Qian: A True Historian?», *Early China* 23-24, pp. 203-46.
- Peerboom 1993  
Randal P. Peerboom, *Law and Morality in Ancient China – The Silk Manuscripts of Huang-Lao*, Albany.
- Sabbatucci 1975  
Dario Sabbatucci, «Sacro e profano», in *Lo stato come conquista culturale*, a cura di Dario Sabbatucci, Roma, pp. 167-79.
- Sabbatucci 1989  
Dario Sabbatucci, *Divinazione e cosmologia*, Milano.
- Sabbatucci 1990  
Dario Sabbatucci, *La prospettiva storico-religiosa*, Milano.
- Schipper 1965  
Kristopher M. Schipper, *L'empereur Wou des Han dans la légende taoïste*, Paris.
- Shaughnessy 1987  
Edward L. Shaughnessy, «From Liturgy to Literature», in *Before Confucius, Studies in the Creation of the Chinese Classics*, ed. by Edward L. Shaughnessy, Albany, pp. 165-97.
- Tozzi Giulio 1991  
Daniela Tozzi Giulio, *Dinastie Ch'in e Han*, Roma.

Vandermeersch 1992

Léon Vandermeersch, «L'imaginaire divinatoire dans l'histoire en Chine», *BEFEO* 79, pp. 1-8.

Wu 1995

Wu Kuang-ming, «Spatiotemporal Interpenetration in Chinese Thinking», in *Time and Space in Chinese Culture*, ed. by Chun-chieh Huang and Erik Zürcher, Leiden, pp. 17-44.

Yang 1998

Yang Hongxun, «Mingtang kaoguxue yanjiu», *Tôhōgaku* 70, pp. 2-94.

Yates 1997

Robin D. S. Yates, *Five Lost Classics: Tao, Huang-Lao, and Yin-Yang in Han China*, New York.

Yü 1964-1965

Yü Ying-shih, «Life and Immortality in the Mind of Han China», *HJAS* 25, pp. 80-120.



## Interpretare e essere interpretati: il caso della Malinche

*Sergio Botta*

### Abstract

La Malinche, the interpreter of the expedition that Hernán Cortés drove to the conquest of Mexico, became a symbolic protagonist of the whole Mexican history. Her historic character was transformed into a powerful metaphor of the rising mestizo nation. La Malinche suffers on her body the collective afterthought of two cultures that are uniting their destinies. In the manifold attempts of interpretation of the new events, the Spaniards and the Natives addressed to the woman to give sense to the new reality. As an heroin of the Mexican nation, La Malinche transforms herself from interpreter to an object of interpretation.

La Malinche fu l'interprete nativa che guidò Hernán Cortés durante la spedizione alla conquista del Messico a partire dal marzo del 1519. Il termine «Malinche» è il nome di uso comune con cui si indica, nel Messico attuale, un personaggio storico, mitico e letterario che attraversa l'intera vicenda nazionale; la sua figura è il prodotto sincretico dell'incontro tra due tradizioni, quella nativa e quella cristiana, che, nel corso della storia, ha assunto nomi, funzioni e ruoli differenti.

La vicenda della Malinche si è svolta su due piani distinti, uno individuale e uno collettivo. Da un lato c'è la storia personale, della quale possediamo pochissimi dati certi, dall'altro la vicenda è apparsa adatta a interpretare la radicale novità degli avvenimenti della Conquista e il personaggio in carne e ossa si è trasformato ben presto in un prodotto di consistenza biografica effimera. La produzione discorsiva<sup>1</sup> sviluppata intorno alla figura della Malinche ha però contribuito a plasmare la cultura messicana coloniale con il suo rinnovato orizzonte simbolico sincretico. Tentando di soffermarmi sulla dimensione collettiva piuttosto che su quella individuale, intendo prendere le distanze da quegli studiosi contemporanei che, continuando a

---

<sup>1</sup> Foucault 1969.

interrogarsi sulla semplice consistenza storica del personaggio, hanno scritto, e continuano a scrivere, biografie della Malinche senza analizzare criticamente le ragioni ideologiche che hanno ispirato i diversi narratori della storia messicana.<sup>2</sup>

I testi più importanti da cui è possibile attingere per ricostruire la vicenda originaria della Malinche sono due: la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* di Bernal Díaz del Castillo (terminata nel 1568) e il Libro XII del *Codice Fiorentino* del francescano Bernardino de Sahagún (circa 1578-79). Non è possibile ricavare notizie da fonti più antiche: le *Cartas de Relación* di Hernán Cortés inviate a partire dal 1520 all'imperatore Carlo V mostrano, ad esempio, un totale disinteresse nei confronti della Malinche.<sup>3</sup>

È necessario dunque leggere il testo di Bernal Díaz del Castillo, luogotenente di Hernán Cortés. La *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* fu scritta a molti anni di distanza dagli avvenimenti per rispondere alle parole inesatte di chi «senza avere notizia alcuna veritiera» aveva voluto ugualmente raccontare i fatti (Díaz del Castillo 1984: 37). In aperta polemica con l'agiografo di Cortés, il sacerdote Lopez de Gomara, che non aveva mai messo piede in America, Bernal Díaz propone la propria esperienza di protagonista e testimone oculare. Tanto basta a molti storici per considerare la *Historia verdadera* come una fonte assolutamente credibile ai fini della scrittura di una biografia della Malinche. L'opera di Bernal Díaz si contrappone risolutamente a Cortés e tenta un riscatto dei 'veri' protagonisti della vicenda. Il cronista intende opporre un'epopea collettiva all'epopea puramente cortesiana proposta nelle *Cartas* e nell'opera di Lopez de Gomara (Núñez Becerra 1996: 33); questa storia scritta e pensata attraverso le regole retoriche e il linguaggio della *chanson de geste* avrà però pur sempre le caratteristiche di un'epopea. La rappresentazione della Malinche proposta dal cronista spagnolo ricorda modelli letterari provenienti dai romanzi cavallereschi (Rose-Fuggie 1991); il racconto sembra organizzato affinché le eccellenti doti morali della Malinche possano convivere a fianco di coloro che compiono gesta eroiche.

Nell'opera di Bernal Díaz, la Malinche è chiamata Donna Marina: è il

<sup>2</sup> Per un'aggiornata analisi critica dell'intero panorama scientifico sul tema si veda il recente Glantz 2001.

<sup>3</sup> Cortés racconta brevemente della Malinche in due occasioni. Nella *Lettera II*, nella quale si riferisce alla Malinche come: «la mia interprete, una donna indiana di Putunchan», e nella *Lettera V*, nella quale afferma: «Marina ... viaggiò sempre in mia compagnia dopo che mi fu donata insieme con altre venti donne» (Cortés 1987).



nome che le danno gli Spagnoli con il battesimo. Nel corso dell'intera vicenda sembra assolvere semplicemente una funzione passiva di interprete tra Spagnoli e nativi. La donna «parla», «accompagna», «traduce», «riferisce», «intende», «mette sull'avviso»; nonostante la varietà delle azioni, agisce sempre per conto degli Spagnoli, mai per propria iniziativa; il suo agire è sempre dettato dalla volontà di Cortés. Grazie a Marina la comunicazione tra Spagnoli e nativi è semplice, senza difetti né incomprensioni, ma la facilità con cui la donna traduce appare sospetta.<sup>4</sup> Mi sembra che nella prospettiva retorica che anima la *Historia verdadera*, la facilità della comunicazione appaia non come un dato reale, ma piuttosto come un elemento funzionale all'edificazione letteraria della grande impresa. Prima dell'apparizione di Donna Marina, Cortés e gli Spagnoli sembrano perduti. Jerónimo de Aguilar, un sacerdote naufragato otto anni prima al largo delle coste dello Yucatan, che fino all'arrivo della donna nel campo spagnolo aveva fatto da interprete, non è più in grado di assolvere la propria funzione: rimasto prigioniero tra i nativi di lingua maya, non conosce le lingue del Messico che si stanno scoprendo e la sua funzione di interprete si esaurisce. Quando il bisogno degli Spagnoli diviene impellente, ecco il «miracoloso» dono da parte di un cacicco della costa delle venti donne tra le quali c'è la giovane Malinche. Donna Marina appare nel momento di maggior bisogno linguistico e scompare dalla vicenda quando il ruolo delle parole è oramai esaurito. Arriva al campo degli Spagnoli quando i *conquistadores* si stanno avventurando nel dedalo culturale e linguistico del Messico interno; li accompagna e «abbandona» il campo dopo aver tradotto, «per bocca di Cortés», l'ultimo discorso all'esercito di soldati spagnoli e in larga parte tlaxcaltechi prima del decisivo assedio alla città di Tenochtitlan. Quando l'esercito si muove, Donna Marina è oramai relegata in un angolo; nel racconto successivo di Bernal Díaz del Castillo di lei non vi è quasi più traccia.

L'episodio della prima apparizione della donna è dunque di centrale importanza simbolica: Donna Marina arriva al campo come un dono che si confonderebbe tra i tanti oggetti se non fosse per la sua «eccellenza». Delle al-

---

<sup>4</sup> Mariano Somonte, uno dei più importanti biografi della Malinche, spiega che la donna dovette conoscere perfettamente il *nahuatl* perché era la lingua parlata nel suo paese d'origine. Nonostante, infatti, la Malinche provenisse da una zona estremamente distante rispetto al centro del potere azteco, il piccolo villaggio di Painala gravitava in un'area di influenza *mexica*. Se dunque appare probabile che la Malinche parlasse correntemente *nahuatl*, la lingua degli aztechi, è altrettanto probabile che nel corso della sua cattività nel Tabasco, la donna possa avere appreso anche la lingua *maya* parlata sulla costa orientale.

tre donne non si hanno notizie: il loro unico ruolo sarà quello di preparare il campo, curare le ferite, raccogliere la legna. Una funzione praticamente irrilevante ai fini della costruzione letteraria dell'epopea. Il ruolo di Donna Marina, invece, richiede notevoli caratteristiche: «donna Marina era di buon aspetto, e svelta, e disinvoltata ... in ogni circostanza diede prova di grande valore e di ammirevole fermezza» (Díaz del Castillo 1984: 72 e 120).

«Fermezza», «eccellenza», «grande valore» e anche «buon aspetto» sono le caratteristiche necessarie affinché Donna Marina possa assumere un ruolo all'interno della vicenda. L'insistenza sulle qualità produce una sorta di «idealizzazione meravigliata» che permette a Bernal Díaz di «neutralizzare» l'iniziale alterità della donna:<sup>5</sup> Marina può essere così pensata al di fuori del suo contesto culturale originario tanto che anche il colore della sua pelle sembra meno scuro di quello degli altri nativi (Díaz del Castillo 1984: 73). Per questa ragione, Donna Marina viene accolta dagli Spagnoli come se non possedesse un nome prima di arrivare al campo.<sup>6</sup> Come i luoghi, le città e le montagne incontrate lungo il cammino divengono spagnole attraverso l'imposizione di un nome, così anche Donna Marina è oggetto di un processo di cosmicizzazione itinerante.<sup>7</sup> Solamente dopo aver distanziato la carica caotica dell'alterità culturale, Donna Marina può essere introdotta nel siste-

<sup>5</sup> La meraviglia è una delle strategie retoriche maggiormente utilizzate da Bernal Díaz. Uno degli esempi più interessanti è rappresentato dalle lunghe pagine che descrivono l'arrivo degli Spagnoli a Tenochtitlan. L'atmosfera sospesa guida i lettori dal momento della visione della città dall'alto di un valico, fino al palazzo di Motecuhzoma (Díaz del Castillo 1984: 45-48).

<sup>6</sup> Nonostante le molte notizie riportate riguardo la vita della Malinche prima dell'arrivo al campo spagnolo, Bernal Díaz del Castillo non ritiene opportuno riferire il suo nome di nascita. Questo atteggiamento non appartiene solamente al soldato: sembra quasi che l'unico dato storico accertabile riguardo alla Malinche sia il fatto che nessuno si sia curato di tramandare il suo nome.

<sup>7</sup> Credo che queste poche riflessioni possano contribuire a rendere problematiche alcune considerazioni, a mio avviso eccessivamente schematiche, di Tzvetan Todorov. La comunicazione orizzontale di cui parla lo studioso bulgaro, una comunicazione finalistica con gli esseri umani che sarebbe alla base della vittoria spagnola, non sembra ancora in questa fase definitivamente acquisita. Anche nell'orizzonte di pensiero spagnolo persistono spazi per una comunicazione tra gli uomini e il mondo, quella che secondo lo studioso apparterrebbe esclusivamente agli aztechi. Eppure si vede in questo caso che gli Spagnoli, considerati come degli «specialisti della comunicazione umana» (Todorov 1982: 119), acquisiscono con estrema fatica il dominio sull'interazione tra gruppi umani. Fu proprio la dominazione spagnola nel Nuovo Mondo, infatti, a dar vita a quella grande frattura nell'auto-rappresentazione della propria cultura che mise in moto un processo di profondo ripensamento delle proprie categorie. Si vedano Gruzinski 1988, Mazzoleni 1990 e 1999, Pagden 1982 e Surdich 1991.

ma culturale spagnolo e le sue qualità naturali possono trasformarsi, grazie al battesimo, in un'eccellenza 'morale': «Poi diede a tutte il battesimo e a quella signora che ho detto fu posto il nome di Marina; e veramente era una grande cacicca e figlia di cacicchi e signora di vassalli, e questo ben appariva dalla sua persona» (Díaz del Castillo 1984: 71).

Il tema della nobiltà è estremamente significativo: le buone disposizioni naturali possono infatti essere riscattate attraverso la funzione incivilitrice dell'Occidente. Anche l'uso del termine reverenziale «Donna» mostra l'avvenuta trasformazione dell'eccellente cacicca in una persona. Se la donna è dotata di buone qualità, è pur vero che solamente grazie al battesimo queste possono essere messe realmente a frutto. Solamente allora, infatti, Bernal Díaz può raccontarci la vicenda della Malinche precedente all'arrivo nel campo spagnolo (Díaz del Castillo 1984: 73):

Suo padre e sua madre erano cacicchi di un paese chiamato Painala, che aveva altri paesi sotto di sé. Mortole il padre quando era ancora bambina, sua madre si risposò con un giovane cacicco ed ebbe un altro figlio che, naturalmente, fu il preferito; per poter poi lasciare a costui il cacicato, i genitori, di comune accordo, decisero di affidare Marina a certi indiani di Xicalango e di far credere a tutti che fosse morta. Essendo poi morta in quel tempo una figlia di una schiava, Marina prese il suo posto, quelli di Xicalango la diedero a quelli di Tabasco e quelli di Tabasco a Cortés. Io conobbi sua madre e anche il suo fratellastro, quando era già uomo e comandava in un paese insieme con la madre, perché anche il secondo marito della donna era già morto. Tutt'e due si fecero in seguito cristiani, la donna si chiamò Marta e il figlio Lazzaro; e io me li ricordo molto bene, perché nel 1523, dopo la conquista di Messico, passai con Cortés per Xicalango. In quanto a Donna Marina, il comandante la portava sempre con sé e così essa prese parte a tutte le guerre della Nuova Spagna, di Tlaxcala e di Messico. Era una donna di molta autorità e comandava su tutti gli indiani della Nuova Spagna.

Il commento finale di Bernal Díaz appare davvero ambiguo. Il soldato è perfettamente consapevole del fatto che Donna Marina fu relegata al margine al termine della vicenda. Dopo la fallimentare spedizione di Cortés verso il sud del paese, Marina viene dimenticata e scompare dalla cronaca, tanto che è difficile anche ricostruire una data plausibile della sua morte. L'autorità di cui sta parlando Bernal Díaz sembra piuttosto di tipo morale. I temi della nobiltà, della trasformazione di Donna Marina in bene di scambio, della sua conseguente vita da schiava e del risolutivo arrivo al campo spagnolo

sembrano funzionali all'edificazione di un personaggio eroico. La nobiltà, lo abbiamo già notato, è semplicemente una «buona disposizione»: se in essa sono contenuti in potenza valore e abilità, è pur vero che nella logica cavalleresca che ispira la scrittura del racconto, la nobiltà va provata attraverso gesta eroiche. Non è un caso che la famiglia d'origine di Donna Marina non riconosca affatto il suo valore potenziale; esso dovrà esprimersi a fianco degli Spagnoli solamente dopo il battesimo. Ancor prima del sacramento, la trasformazione in bene di scambio e la conseguente vita come schiava avevano infatti privato l'eroina dei suoi diritti nobiliari di nascita. La donna viene confusa con una schiava, scacciata dalle sue terre (come il Giuseppe biblico) e acquistata infine dagli Spagnoli che, riconoscendone le buone disposizioni, le permettono di esprimere quella rettitudine morale che sarebbe altrimenti rimasta in potenza. Ecco quindi una spiegazione dell'ambigua affermazione di Bernal Díaz: la rinnovata statura di Marina garantisce il comando spirituale «sugli indiani della Nuova Spagna». La vicenda infatti acquista una risoluzione circolare nell'episodio in cui la donna si trova, a distanza di anni, di fronte a sua madre e al suo fratellastro (Díaz del Castillo 1984: 73-74):

I due poveretti avevano una gran paura che li avesse fatti venire per ammazzarli, e piangevano che facevano pena; ma Marina li consolò, disse loro di non aver paura e che in quanto al passato era sicura che quando l'avevano mandata via da Xicalango non sapevano quel che facevano. Ad ogni modo era disposta a perdonare e li rimandò al loro paese con molti preziosi regali. In quanto a lei era contentissima di essersi fatta cristiana, di aver avuto un figlio dal suo signore Cortés e di essersi sposata con un *hidalgo* come Juan Jaramillo.

Quelli che un tempo apparivano come «grandi cacicchi e vassalli» sembrano ora dei poveri miserabili che «piangono e fanno pena». Il battesimo ha ultimato la trasformazione: la nuova fede cristiana, di cui Donna Marina è contentissima, rende possibile, attraverso il perdono, il riscatto della sfortunata vicenda personale, ma anche metonimicamente dell'intero mondo nativo.

Il racconto di Bernal Díaz mostra dunque come anche per gli uomini di cultura spagnola l'incontro con il Nuovo Mondo rappresenti un momento di confronto profondo con le proprie categorie. Il continuo riferimento ai temi cavallereschi e al patrimonio cristiano rende meno salda quella pragmatica comunicazione interumana finalizzata alla conquista militare che caratterizzerebbe l'approccio degli Spagnoli. La conquista del Messico non mise in

opera una semplice padronanza tecnica della comunicazione, e credo debba essere necessariamente tenuta in considerazione «la natura delle pratiche di rappresentazione che gli europei portarono con loro in America» (Greenblatt 1991: 29).

Alla Donna Marina creata da Bernal Díaz si oppone la complessa tradizione interpretativa di origine nativa, alla quale purtroppo non posso che fare brevissimi accenni. La vicenda vista con gli occhi dei nativi viene tramandata nel Libro XII del *Codice Fiorentino*, un gigantesco tentativo politico e spirituale di sistemazione della cultura azteca.<sup>8</sup> A partire dal 1547, Bernardino de Sahagún raccolse, attraverso la voce dei giovani nativi alfabetizzati nel Collegio francescano di Tlatelolco, le storie e le testimonianze di un mondo oramai scomparso. Il racconto, profondamente riveduto e corretto da Sahagún tra il 1550 e il 1555, rappresenta il testo più vicino a moduli narrativi precolombiani e quello maggiormente in grado di testimoniare una precoce «visione dei vinti».

La Malinche appare come un essere sconcertante, lo straniamento prodotto dalla sua presenza è profondissimo. Anche in questo caso la donna assolve la funzione di interprete, ma ben più gravi sono le conseguenze del suo operato. Malinche traduce una lingua barbara che ha il potere di uccidere la terra. Ma il fatto che più colpisce il narratore è la scelta compiuta da «una donna di questa terra» di guidare i «nuovi venuti» contro la sua stessa gente.

Anche questo testo viene considerato come fonte assolutamente credibile per la ricostruzione della biografia della donna; ci troviamo invece nuovamente di fronte a una profonda sistemazione a posteriori degli avvenimenti e a un profondo ripensamento delle proprie categorie di indirizzo del reale. La scelta di Malinche può essere considerata sconvolgente dal punto di vista politico soltanto dopo una riflessione sull'arrivo degli Spagnoli. Il mondo nativo fino ad allora politicamente frammentato, culturalmente eterogeneo e privo di una concezione assoluta dell'alterità, non può ancora pensarsi come un tutt'uno: un'umanità al di fuori dai limiti conosciuti non è del resto fino a quel momento prevedibile né pensabile. La Malinche può essere interpretata come «una donna di questa terra» solamente in seguito ad un'amara riflessione sugli avvenimenti e sul proprio destino; e può apparire come la rivelazione di una storia condivisa che unisce per la prima volta nella

---

<sup>8</sup> Le complesse vicissitudini del manoscritto e della sua realizzazione non possono essere analizzate in questa sede. Per una introduttiva analisi critica all'opera del francescano, si vedano i lavori di Baudot 1977, Monaco 1997, Todorov 1982 e Todorov e Baudot 1988.

sconfitta le genti del Messico. La profonda crisi mito-politica rappresentata dalla Conquista spagnola deve essere reinterpretata e assorbita dall'ordinamento culturale messicano. Le ragioni del fallimento devono essere iscritte nelle proprie categorie di senso e le cause della sconfitta possono essere ricercate anche interrogandosi sul ruolo di Malinche. Ecco dunque che la scelta nativa del nome (in questa fonte la Malinche viene chiamata *Malintzin*) non è dettata da intenti biografici (che abbiamo visto assenti anche in Bernal Díaz), ma da esigenze puramente interpretative. Il termine *Malintzin* deriva dall'unione di un suffisso reverenziale *-tzin* e del nome calendariale *Malinalli*: il dodicesimo giorno del calendario divinatorio azteco. L'assegnazione di un nome calendariale delineava le inclinazioni personali, il carattere, il ruolo che l'individuo avrebbe ricoperto durante tutta la vita.<sup>9</sup> Ebbene il giorno *Malinalli* era considerato funesto e disastroso. Si diceva che coloro che nascevano sotto questo segno erano «come bestie selvatiche» (Sahagún 1988: 251); sarebbero divenuti individui ribelli, sfortunati, e sarebbero stati privati dei loro figli.

Se dunque già la scelta del nome rappresenta una prima interpretazione del ruolo della Malinche, la tradizione nativa tenta accostamenti anche con le figure mitiche del proprio capitale simbolico. Il più interessante è quello con la figura nota come *Malínal Xóchitl*. Nel tempo del mito essa rappresenta l'incarnazione al femminile di un potere ostile all'instaurazione di un ordine azteco. La concretizzazione del potere regale sembra infatti dipanarsi in un rapporto conflittuale e ambiguo con delle «donne della discordia» (si veda Gillespie 1989 e Monaco 1998), che rivestono una funzione cruciale in momenti di instabilità della dinastia. L'addomesticamento di queste cariche caotiche permette la realizzazione dei compiti del sovrano. In maniera simmetrica debbono essere stati percepiti gli avvenimenti della Conquista: un gruppo di esseri sconosciuti cancella la dinastia messicana e distrugge la città di Tenochtitlan. Questi «nuovi venuti» sono guidati da un'altra «donna della discordia». Questa volta però *Malintzin*, così simile a *Malínal Xóchitl* per la carica distruttrice, non viene addomesticata e il tentativo di combattere i nuovi venuti fallisce. *Malintzin* decide di sedersi al fianco di Cortés e realizza il suo destino (quello di *Malinalli*, la bestia selvatica portatrice di

<sup>9</sup> Mi sono occupato dei rituali collegati alla nascita in un precedente lavoro nel quale ho tentato di mostrare i profondi sviluppi dialogici creati da una sopravvalutazione delle supposte somiglianze tra i «battesimi» delle due culture. In questa negoziazione di significati entravano infatti in gioco le diverse accezioni che i due mondi davano del concetto di persona. Si veda Botta 2002.

una parola distruttiva), e instaura, di fatto, una nuova dinastia. In una sorta di ribaltamento, le ragioni della sconfitta sembrano già essere scritte nel destino di *Malintzin*. La rilettura del proprio bagaglio culturale ha dato ai messicani una soluzione mito-logica della crisi mito-politica. Lo sconforto per il destino fallimentare di una cultura nativa che inizia a pensarsi come un corpo unico produce anche la sovrapposizione con un'altra figura preispanica, quella della dea Cihuacoatl che, mutando nome, darà vita a una delle figure centrali della tradizione indigena messicana: la *llorona*, la donna che vaga nella notte piangendo i suoi figli morti.<sup>10</sup> Molti sono i punti di contatto con *Malintzin*: si era già detto che i Messicani credevano che i nati nel giorno *malinalli* avrebbero certamente perso i loro figli.

Una volta che i furori della Conquista si sono placati, le riflessioni si incentrano intorno al nuovo ordine coloniale. L'incessante riplasmazione del proprio passato ha condotto a riflessioni scaturite dalle proprie categorie e può fornire ora una spiegazione al presente e un indirizzo al futuro, mettendo irreversibilmente in moto il cambiamento. Sia per la cultura spagnola che per quella nativa, la Malinche ha costituito un luogo adatto per la riflessione sugli eventi. Nei decenni successivi, la sua vicenda, invece di acquistare maggiore consistenza storica, tende a trasformarsi «in un puro segno letterario» (Messinger Cypess 1991: 2).

Nel XVII secolo, per Fernando de Alva Ixtlilxóchitl,<sup>11</sup> membro di una importantissima famiglia nobile nativa, Marina è una semplice interprete neanche più degna di un titolo onorifico. Le sue qualità, largamente lodate da Bernal Díaz, si debbono interamente al battesimo. L'intera vicenda della Conquista viene riscritta in una prospettiva provvidenziale nella quale i meriti della donna, come quelli di tutti i protagonisti, sono nulla di fronte al-

---

<sup>10</sup> I racconti orali sulla *llorona* acquisiscono repentinamente una forma canonica. Horcasitas e Butterworth si sono occupati di produrre una sinossi di tutti i testi che contengono accenni a questa figura. Dalle circa centoventi versioni storico-geografiche rintracciate, i due studiosi ricostruiscono un intreccio standard del racconto: «La *llorona* era una giovane donna indiana che aveva diversi figli illegittimi. Quando il suo amante la ripudiò, divenne pazza e affogò i suoi figli in un fiume. Dopo la sua morte, la donna li cercava tutta la notte. Oggigiorno appare come un fantasma vicino ai luoghi acquatici o nelle strade urlando e piangendo» (Horcasitas e Butterworth 1964: 221).

<sup>11</sup> Fernando de Alva Ixtlilxóchitl nacque intorno al 1580 e scrisse le sue opere tra il 1600 e il 1640. «Ixtlilxóchitl discendeva dalla figlia di Cuitlahuac, penultimo tlatoani di Tenochtitlan, e da Ixtlilxóchitl, legittimo erede della dinastia di Texcoco. Entrò nel Collegio di Santa Cruz di Tlatelolco, nel quale, sin dai primi decenni della predicazione missionaria, erano stati educati gli eredi delle più importanti famiglie messicane» (Monaco 1997: 79).

la volontà divina che riscatta e promuove gli *indios* dando vita a un paese cattolico privo di barriere.

Sul finire del XVIII secolo, il gesuita Francisco Javier Clavijero<sup>12</sup> sviluppa i temi retorici dell'opera di Bernal Díaz esplicitandoli in una prospettiva profondamente edificante: la cattiva sorte che ha costretto la donna a una giovinezza infausta appare «necessaria a trasformare la principessa messicana in un agente attivo della Divina Provvidenza» (Núñez Becerra 1996: 42). Non si tratta semplicemente di costruire una funzione narrativa all'interno di un'epopea cavalleresca, né di riscattare il destino dei nativi, ma di consacrare la Malinche a emblema della cristianità trionfante. Nel Messico unito dalla fede, Donna Marina viene elevata a madre spirituale ed eroina del nuovo paese meticcio.

La costruzione di un'immagine esemplare della Malinche si mostrerà però di durata effimera. Il suo status di grande *conquistadora* inizia a declinare esattamente nel momento in cui i Messicani cacciano gli Spagnoli nel 1821. I protagonisti della costruzione della nazione messicana creano l'immagine, anche sessualmente esplicita, della *chingada*: la violentata, la donna che tradisce la sua razza. In aperta polemica con il dominio spagnolo, la nuova cultura messicana abbandona l'immagine eroica e salvifica di Donna Marina e rielabora quegli elementi in una forma manifestamente negativa: la nuova Malinche, che simboleggia il fallimento delle Americhe di fronte al dominio europeo, è allo stesso tempo «Serpente e Eva Messicana; tentatrice e traditrice» (Messinger Cypess 1991: 9). Una prospettiva paradossale ribalta l'intera produzione discorsiva intorno alla Conquista: l'élite messicana, quasi interamente d'origine spagnola,<sup>13</sup> interessata a costruire un'identità nazionale fondata su una rivendicazione etnica che permetta di distaccarsi dal dominio coloniale, crea un'immagine 'mitica' di antieroina nazionale. Creando la Malinche immagine della disfatta azteca si tenta un'esaltazione a posteriori dell'antica cultura precolombiana<sup>14</sup> che appare strumentale alla fondazione su basi immaginarie della nascente nazione messicana.

<sup>12</sup> Francisco Javier Clavijero (1731-1787), sacerdote gesuita, studiò in Messico e successivamente vi insegnò filosofia. In seguito all'espulsione dei gesuiti decretata dal re spagnolo Carlo III nel 1767, si rifugiò in Italia dove scrisse la *Historia antigua de México* (1780-1781) e la *Historia de California* (1789). Clavijero morì a Bologna nel 1787.

<sup>13</sup> La stessa élite politica che deciderà, nel 1864, di acclamare Massimiliano d'Asburgo Imperatore del Messico. La scelta di 'importare' dall'estero il sovrano era funzionale alla necessità di instaurare una monarchia messicana slegata da qualunque relazione con la Spagna.

<sup>14</sup> Si noti come i nazionalisti abbiano scelto il nome «Messico» per mettere in relazione



Nel 1959, infine, il Premio Nobel per la Letteratura, il messicano Octavio Paz,<sup>15</sup> nel suo *El laberinto de la soledad*, interpreta la demonizzazione della figura della Malinche come il segno di un'identità messicana fondata sulla chiusura verso l'altro. Condannando il tradimento della Malinche, i Messicani rinnegano le loro origini e il loro ibridismo, condannano in blocco la loro tradizione. La permanenza della figura della Malinche nell'immaginazione e nella sensibilità dei messicani attuali rivela come essa sia molto più che una figura storica. Questo ininterrotto processo ideologico sopravvive oggi in quella prospettiva contemporanea che, attraverso il recupero biografico della Malinche, intendere riscattare non solo la donna, ma il Messico intero, dal destino opaco che la storia le avrebbe donato. L'insistente necessità di riscatto che induce a scrivere nuove biografie della Malinche non impedisce che la sua vicenda individuale continui ad essere di consistenza chimerica. È nella storia collettiva nazionale, invece, che la Malinche è apparsa dotata di una prepotente consistenza mito-politica e ha saputo contribuire alla continua rifondazione dei valori e alla trasformazione politico-culturale del Messico coloniale.

## Bibliografia

Baudot 1976

Georges Baudot, *Utopie et Histoire au Mexique. Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569)*, Toulouse, Privat.

Botta 2002

Sergio Botta, «Battesimo e persona. Un rituale mesoamericano come

---

la nuova nazione direttamente con il regno degli aztechi: i *mexica*. In un certo senso, trascurando l'enorme eterogeneità culturale e politica del Messico preispanico, sembrano seguire la soluzione proposta dal *Codice Fiorentino*, che omogeneizza a posteriori la diversità etnica di quelle terre. Anche la bandiera messicana appare legata a simboli precolombiani. Al centro del tricolore è ritratta infatti l'immagine della fondazione mitica della città di *México-Tenochtitlan*. Paradossalmente questa scelta, che intendeva legare l'intero paese al glorioso passato azteco, finì per aumentare il risentimento nei confronti del governo centrale da parte di tutti quelli, indiani o meticci, che non potevano riconoscersi nell'unità etnica, linguistica e culturale rappresentata dai *mexica*.

<sup>15</sup> Octavio Paz (1914-1998) è stato uno dei più importanti poeti messicani del XX secolo. *El laberinto de la soledad* rappresenta uno dei testi chiave della moderna letteratura ispanoamericana. Si tratta di una serie di saggi incentrati intorno al tema dell'identità nazionale messicana. Il testo, ancora oggi estremamente dibattuto, rappresenta un complesso esempio di fusione tra il saggio morale, la filosofia della storia, l'antropologia, la psicologia e l'autobiografia.

- luogo di negoziazione di significati», *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 68, n.s. 26, pp. 177-215.
- Clavijero 1987  
Francisco Javier Clavijero, *Historia antigua de México*, México, Editorial Porrúa.
- Cortés 1987  
Hernan Cortés, *La conquista del Messico*, Milano, Rizzoli.
- Díaz del Castillo 1984  
Bernál Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, a cura di Miguel León-Portilla, 2 voll., Madrid, Historia 16.
- Foucault 1969  
Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard.
- Gillespie 1989  
Susan D. Gillespie, *The Aztec Kings. The construction of Rulership in Mexica Hystory*, Tucson, The University of Arizona Press.
- Glantz 2001  
Margo Glantz (coordinadora), *La Malinche, sus padres y sus hijos*, México, Taurus.
- Gómara 1946  
López De Gómara, *Historia de las Indias y conquista de México*, Madrid, Historia 16.
- Greenblatt 1991  
Stephen Greenblatt, *Marvelous Possession. The Wonder of the New World*, Oxford, Clarendon Press.
- Gruzinski 1988  
Serge Gruzinski, *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol (XVI-XVIII siècle)*, Paris, Gallimard.
- Horcasitas e Butterworth 1964  
Fernando Horcasitas e Douglas Butterworth, «La llorona», in *Tlatoani*, México, UNAM, vol. IV pp. 204-24.
- Ixtlilxochitl 1977  
Fernando De Alva Ixtlilxochitl, *Obras históricas*, 2 voll., México, UNAM.
- Mazzoleni 1990  
Gilberto Mazzoleni, *Il pianeta culturale. Per un'antropologia storicamente fondata*, Roma, Bulzoni.

Mazzoleni 1999

Gilberto Mazzoleni, *Verso il diverso. Costanti e variabili della concettualizzazione occidentale della diversità*, Roma, Euroma - La Goliardica.

Messinger Cypess 1991

Sandra Messinger Cypess, *La Malinche in Mexican Literature. From Hystory to Myth*, Austin, University of Texas Press.

Monaco 1997

Emanuela Monaco, *Quetzalcoatl. Saggi sulla religione azteca*, Roma, Bulzoni.

Monaco 1998

Emanuela Monaco, «La migrazione azteca nel Codice Ramirez», *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 64, n.s. 22, pp. 93-136.

Núñez Becerra 1996

Fernanda Núñez Becerra, *La Malinche: de la historia al mito*, México, INAH.

Pagden 1982

Anthony Pagden, *The fall of natural man. The American Indian and the origins of comparative ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press.

Paz 1959

Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, México, Catedra.

Rose-fuggle 1991

Sonia Rose-Fuggle, «Bernal Díaz del Castillo frente al otro: doña Marina, espero de princesa y damas», in *La représentation de l'Autre dans l'espace ibérique et ibero-américain*, Paris, La Sorbonne Nouvelle.

Sahagún 1988

Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, edición de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, 2 voll., Madrid, Alianza editorial.

Somonte 1969

Mariano G. Somonte, *Doña Marina, «La Malinche»*, México, UNAM.

Surdich 1991

Francesco Surdich, *Verso il Nuovo Mondo. La dimensione e la coscienza delle scoperte*, Firenze, Giunti.

Todorov 1982

Tzvetan Todorov, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*,

Paris, Éditions du Seuil.

Todorov e Baudot 1983

Tzvetan Todorov e Georges Baudot, *Récits aztèques de la Conquête*,  
Paris, Éditions du Seuil.

# Dal rifiuto all'incontro: il popolo zingaro nell'Italia centro-meridionale nel Cinquecento e nel Seicento

Carlo Stasolla

## Introduzione

Anche i recenti studi sembrano confermare che il primo popolamento zingaro in Italia si è sviluppato lungo almeno due direttrici, una in provenienza da nord e una da sud, in un periodo all'incirca contemporaneo tra la fine del XIV secolo e l'inizio del XV.<sup>1</sup>

L'ondata migratoria che interessò il Sud Italia è ancora ricostruibile solo indirettamente. È da ritenersi ormai certo che gli Zingari che abitano oggi l'Abruzzo, il Molise, la Puglia, la Basilicata, la Campania e la Calabria siano giunti via mare dalla penisola Balcanica e più precisamente da zone ellenofone, come sembra attestare la loro lingua che è priva di prestiti tedeschi e slavi.<sup>2</sup> Un documento che avvalora la tesi linguistica sono i resoconti del Sinodo di Melfi e Rapolla che parlano di Zingari provenienti dalla Grecia e osservanti i riti della Chiesa greca.<sup>3</sup>

Alcuni di questi gruppi sono forse arrivati prima del XV secolo: la storia del pittore Antonio Solario detto lo Zingaro lo fa derivare da una famiglia

---

<sup>1</sup> Il 1422 è convenzionalmente riconosciuto come l'anno in cui gli Zingari, guidati dal *ducha* Andrea, fanno per la prima volta il loro ingresso in Italia. Non si possono tuttavia dimenticare le numerose tracce che suggeriscono una presenza zingara molto precedente a questo periodo. Un recente studio di M. Cassese attesta la presenza di famiglie zingare nella città di Venezia già nel Duecento (cfr. Cassese 2000). Nello stesso secolo nel Meridione italiano e nel dominio di Genova vengono segnalati nomi di gruppi o persone derivanti dal termine «Tigano» o «Cigano» (cfr. Wiener 1910).

<sup>2</sup> A tal proposito è utile Piasere 1989.

<sup>3</sup> Il vescovo Scaglia teme che la sospetta provenienza degli Zingari dalla Grecia orientale o dall'Egitto nasconda il pericolo di uno scisma o, peggio ancora, di un'adesione all'Islam (*Melphiensis ac rapollensis ecclesiarum synodales constitutiones in quibus precipua ad catholicam fidem, ad cleri mores, ad animarum regimem coeteraq. ad ecclesiasticam disciplinam spectantia disponuntur a r.mo Dedodato Scaglia presule ...*, Venetiis, apud Andream Bobam, 1638, titulus II).

di Zingari calderai che si sarebbe stabilita a Penne, in Abruzzo, alla fine del XIV secolo.<sup>4</sup> G. B. Masciotta, uno storico del Molise, scrive che, rispetto alle altre minoranze etniche, «l'infiltrazione più antica è quella degli Zingari. Gli Zingari nostrani, detti pure un tempo gizzi o egizi, denunciano l'origine levantina e sono indigeni del tutto e da secoli. È tradizione che essi fossero certamente accentrati a Ielsi, che sarebbe stata la loro capitale. Ielsi, nei più vetusti diplomi feudali, è detta Gizzia e Terra Giptia in quelli del secolo XV. Da Ielsi si diramarono poi, man mano, nei paesi fra il Fortore e il Biferno, e questi fiumi oltrepassarono sparpagliandosi nelle adiacenze».<sup>5</sup>

È difficile credere che il popolamento dell'Italia meridionale abbia avuto quest'unica direzione a partire dal Molise e dall'Abruzzo. Probabilmente altri gruppi sbarcarono direttamente in Puglia e Calabria, e forse anche in Sicilia; ma su questo mancano dati e ricerche.

Certo è che le ondate migratorie iniziate in questi anni continuarono anche in seguito, ma è da ritenere che già a partire dalla seconda metà del Quattrocento molti gruppi abbiano cominciato a restringere il loro nomadismo in regioni circoscritte del Meridione italiano.

Per avere altre notizie bisogna aspettare il XVI secolo quando i vari Stati italiani, o singole municipalità, cominciano ad emanare bandi specifici contro gli Zingari.

### **Esclusione e rifiuto**

La scarsa bibliografia zingara si è ampiamente soffermata sul moto di rigetto di questi anni assunto dai pubblici poteri di fronte ai gruppi nomadi di passaggio. In generale gli studiosi che si interessano agli Egiziani, Zingani o Boemi, tutti nomi con cui nelle varie epoche sono stati definiti gli Zingari, conoscono della loro storia la legislazione adottata nella maggior parte degli Stati contro questi stranieri considerati come pericolosi, inutili e non assimilabili. Anche gli studi più recenti hanno accumulato altri dettagli sul sovrapporsi di queste disposizioni repressive. Le proibizioni delle autorità pubbliche ed ecclesiali riguardano soprattutto il soggiorno, ma anche il nomadismo (divieto di spostarsi) e talvolta la sedentarizzazione (divieto di fermarsi, di costruire case, di essere albergati). Divieto anche di spostarsi in gruppi superiori alle tre, quattro persone. Di fatto è l'esistenza stessa dello Zingaro in

---

<sup>4</sup> Cfr. Colocci 1971: 219.

<sup>5</sup> Masciotta 1914: 351.

quanto tale ad essere proibita: lo scopo è la soppressione di coloro che sono presi di mira dalle leggi.

Comune a tutta la legislazione europea di questi anni è il tentativo sia di fissare le carovane zingare di passaggio, sia di sbarazzarsene attraverso l'espulsione. Fissarle voleva dire farle praticamente sparire fondendole con il resto della popolazione. Ma gli Zingari oppongono il rifiuto più radicale ad ogni tentativo di assimilazione forzata ostinandosi a conservare il proprio stile di vita caratterizzato dal nomadismo. Non rimane così che l'altra opzione: l'espulsione e l'allontanamento forzato.

«S'ordina e comanda – recita un bando napoletano di fine Cinquecento – che per il presente bando tutti i zingani, che si trovano in questa magnifica e fedelissima Città di Napoli e nel regno predetto, debbano fra il termine di mesi due partirsi ed uscire fuori dal regno. Che nessuno ardisca di dare patente o licenza che possano stare né risiedere e in nessuna parte del Regno da ora in avanti ... e si abbia ad esigere irremissibilmente da chi contravverà, e detti zingani, che passato il detto termine di due mesi non saranno usciti fuori dal regno, incorrano nella pena di sei anni di galera».<sup>6</sup> Vengono inoltre decadute ed abrogate le patenti o licenze particolari ottenute «da Noi o dagli altri Signori, Viceré passati, di poter stare ed abitare nella detta Città di Napoli, e nelle altre Città, e luoghi del presente Regno».<sup>7</sup>

Le misure di bando, moltiplicatesi negli anni in tutte le terre del Sud, rimangono per la verità inoperanti quasi ovunque: gli Zingari scacciati passano da un paese all'altro, da una provincia all'altra, fermandosi più a lungo nelle zone di confine, soprattutto dove queste offrono rifugi naturali, nelle foreste o sulle montagne.

## **L'incontro**

All'inizio del Seicento la città di Napoli è una megacapitale in cui prevale il carattere parassitario. La città è densamente abitata da famiglie zingare da tempo sedentarizzate, «abitatori – scrive il Capaccio – però fuor le mura della città, e 'l loco dove dimorano, non tiene altro nome che di Cingari».<sup>8</sup> Qui questi ultimi esercitano i loro mestieri e svolgono le loro attività anche se pesa su di loro la fama di pessimi osservanti della pratica cristiana e di concubinari.

---

<sup>6</sup> Cit. in Zuccon 1979: 51.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> Capaccio 1634: 690.

Nel 1627, caso unico ed originalissimo, il cardinale di Napoli Boncompagno convoca il religioso padre Brancaccio per affidargli l'incarico di occuparsi della cura pastorale degli Zingari locali per «dar pascoli di vita eterna a tal sorta di pecorelle sviate affatto e senza guida».<sup>9</sup>

Padre Brancaccio, gesuita, a seguito dell'incarico conferitogli dall'arcivescovo, si consacra totalmente alle famiglie zingare dimoranti a Napoli con una cura sociale e pastorale straordinaria. Si reca anzitutto nel quartiere riservato agli Zingari, «fuori Porta Capuana», per esaminare «con diligenza i gradi della consanguinità e affinità esistenti tra quella gente».<sup>10</sup>

Comincia con il dividere le famiglie secondo il cognome. Scopre che molti Zingari non lo hanno e così «il prese à sorte da' Nomi propj degli strumenti del lor mestiere, come martello, spiedo, tanaglia, ed altri di cotal fatta».<sup>11</sup> Quindi, per evitare che «la divisione fatta non tornasse alla primera confusione, ottennesi dal Viceré che uno degli zingari, sotto nome di *capitano*, invigilasse con autorità legittima ad impedire la coabitazione e comunicazione troppo intima di tale famiglie».<sup>12</sup> L'esistenza di questa figura di riferimento tra gli Zingari ci viene attestata anche dal Celano che, nel descrivere la città di Napoli a fine Seicento, commenta: «Nella fine di dette case vi è un luogo detto, i Zingari, perché fu assegnato per abitazione a questa razza di gente, per farli abitar fuori della Città; e quarant'anni sono, ve n'abitano più di cento famiglie; che aveano il loro capo e questo chiamato veniva *Capitano*».<sup>13</sup>

L'iniziativa più valida del Brancaccio resta l'istituzione di un Oratorio, sorto appositamente per le famiglie zingare, presso il Collegio del Carminiello della Compagnia di Gesù e denominato «Oratorio dell'Epifania del Signore».<sup>14</sup> La cappella diventa subito il punto di riferimento spirituale per le tante famiglie che lo frequentano. Qui si recano le donne zingare per la periodica confessione, alcuni ricevono la comunione, viene impartita una catechesi per i bambini. Ogni 9 gennaio una moltitudine di Zingari napoletani si reca in processione in Oratorio per la confessione annuale e la successiva comunione.

<sup>9</sup> Santagata 1757: 424.

<sup>10</sup> Manoscritto nell'Archivio della Compagnia di Gesù di Napoli, Santagata 1757: 302.

<sup>11</sup> Barone 1703: 63.

<sup>12</sup> Santagata 1757: 302.

<sup>13</sup> Celano 1792: IV 211.

<sup>14</sup> Il 6 gennaio, festa dell'Epifania del Signore coincide con il ritorno di Cristo dall'Egitto «dove, dicono alcuni, che gli zingari traggono la loro origine» (Santagata 1757: 302).



Nello stesso 1627 viene emanato nel Vicereame un durissimo bando antizingaro. Molti Zingari vengono espulsi, altri vengono gettati in prigione, le famiglie divise, e forte è l'impressione suscitata presso i napoletani, abituati oramai ad una convivenza pacifica. Padre Brancaccio svolge il ruolo di mediatore e di intercessore presso il popolo, i giudici, arrivando fino al Viceré. Nell'arco di poco tempo riesce ad ottenere «la sicurezza agl'innocenti, e lo scemamento della pena a' colpevoli visitati da lui ogni dì nelle prigioni, e provveduti ancora di convenevol vitto». <sup>15</sup>

Non è solo grazie all'opera del coraggioso gesuita che prosegue senza traumi l'integrazione zingara nel territorio campano. Da più parti viene riscontrata una particolare affinità che unisce il popolo napoletano a quello zingaro e molti Zingari diventano, qua e là, sedentari in villaggi di campagna o nei sobborghi delle grandi città. È il caso di parecchie famiglie che, soprattutto in Abruzzo e Campania, sono all'origine di interi quartieri zingari. <sup>16</sup>

Altro esempio di gesuita impegnato tra le comunità nomadi ci viene proposto da un sacerdote di origine spagnola, P. Luigi La Nuza: «dato al mondo, modello d'ogni virtù, e alla Compagnia, esemplare di consumata perfezione, comparve alla luce nel mille cinquecento novantuno, che fu appunto il centesimo, dalla nascita del nostro santo Patriarca Ignazio». <sup>17</sup>

Ci troviamo nella Sicilia di fine Cinquecento. Nell'isola i poveri aumentano e i mendicanti vagano nelle campagne alla ricerca di cibo. Per far fronte alle ondate di vagabondi nel 1555 sorge a Palermo un Ufficio di Carità e tra il 1555 e il 1586 vengono istituiti in tutta l'isola ospedali, monti di pietà e ospizi per i poveri.

Nonostante gli studi condotti nessun editto e decreto antizingaro è stato rinvenuto negli archivi siciliani, e al 4 ottobre 1572, quando nel piano della Marina viene impiccato tra le altre persone uno Zingaro di nome Giuseppe, si fa risalire la prima traccia di una presenza zingara sul territorio del vicereame. <sup>18</sup>

Le comitive zingare, in realtà, già da diversi anni frequentano i principali centri abitati dove sono temute per i loro furti, i loro inganni, le pratiche superstiziose che insospettiscono i pastori locali. Prova di ciò è il sinodo

---

<sup>15</sup> Santagata 1757: 426-27.

<sup>16</sup> Cfr. De Vaux De Foletrier 1990: 205.

<sup>17</sup> Frazzetta 1708: 1.

<sup>18</sup> L'episodio è descritto da Zuccon 1979: 63.

di Mazara celebrato nel 1575 che intitola il XXXIII capitolo: «De Cingaribus admonendis».<sup>19</sup>

«L'esperienza insegna – viene detto – che gli egiziani, o zingari, interamente privi, eccetto il nome, della religione e della vita cristiana, dediti solo al vino, alle superstizioni, ai falsi vaticini e alle menzognere divinazioni, ai furti e alle rapine, alle loquaci adulazioni, alle stupidaggini, ai discorsi lascivi e bugiardi, ai giochi pure menzogneri, cercando di procurarsi del cibo spesso turbano le menti dei semplici».

A questo punto sono due le indicazioni pastorali prescritte dal vescovo Antonio Lombardo: l'espulsione e l'ammonimento. Alla severa esortazione: «Desiderando vivamente di trovare rimedio a questo morbo, esortiamo paternamente tutti e singoli i magistrati della nostra diocesi, nell'amore di Gesù Cristo, di reprimere immediatamente questo genere di gente vagabonda sia nelle città, sia nelle regioni che nelle località dove capiti essa si fermi, e di minacciare con opportuni rimedi di astenersi», segue il tentativo di trovare una pacifica via di uscita: «Inoltre incarichiamo i Vicari dei vari luoghi di ammonire tutti e singoli i predetti zingari di vivere cristianamente, affinché non siamo costretti a procedere ad una legittima correzione sia contro coloro che vivono empicamente, sia contro i superstiziosi o i sospetti di superstizione. Se i Vicari ritarderanno ad eseguire ciò, essi non eviteranno le pene a nostro giudizio».<sup>20</sup>

La paura della Chiesa di Mazara resta anzitutto legata alla diffusione di pratiche magiche di cui gli Zingari vengono considerati i principali ambasciatori. Pratiche pericolose perché poste come alternativa magica al magistero ecclesiastico.

Nel 1575 la peste viene segnalata in Sicilia dove colpisce i grandi centri urbani. L'epidemia giunge a Palermo con una galeotta che aveva già infettato Sciacca e Messina. Quest'ultima, «porta della Sicilia non solo verso il continente, ma anche verso l'oriente greco e turco», è posta in un clima e in un ambiente umano «immersi in un vero e proprio mare epidemico, com'è appunto il Mediterraneo».<sup>21</sup> A Palermo il numero dei morti raggiunge le seimila unità.<sup>22</sup> Gli Zingari, così come i vagabondi e i mendicanti, rappre-

<sup>19</sup> *Constitutiones et decreta condita in plena synodo sub ill. et reverendissimo Domino Dom. Antonio Lombardo, episcopo mazariensi*, Panormi, apud Jo. Matthaeum Maylam, 1575, cap. XXXIV, p. 2.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> Restifo 1985: 184.

<sup>22</sup> Cfr. Perni 1892: 545.

sentano i potenziali «untori» delle epidemie che si susseguono in questi anni e sono quindi guardati con sospetto e paura.

Dopo le carestie del 1583 e del 1594 si hanno testimonianze di una grave «crisi di sussistenza» che colpisce il vicereame siciliano nel 1591-92. La popolazione di Palermo si riduce del 5 per cento, quella di Catania e Siracusa del 9 per cento, del 12 per cento quella di Messina e del 19 per cento quella di Cefalù.<sup>23</sup>

In questi critici anni vengono ripetute a Palermo le alzate di scudi contro i vagabondi e gli ubriacconi che vengono cacciati al di là delle mura cittadine. Resta tragicamente famoso il magro raccolto del 1606 che pone numerose famiglie siciliane sull'orlo della fame.

Gli Zingari – *zanni* in dialetto – sono numerosi nell'isola. All'inizio del secolo lo storico gesuita Aquilera ce ne offre un sintetico quadro assai poco incoraggiante: «Vagabondi, di religione mal definita, selvaggi e lesti di mano, razza agreste, senz'ombra di civiltà, vita promiscua assecondando più i propri istinti che ubbendo a leggi di sorta».<sup>24</sup>

Nel 1615 il pastore di Palermo, cardinale Doria, convoca un sinodo diocesano; nel capitolo «De Fidei professione» troviamo un capovero dedicato ai «Cingari vagum, ac fallax hominum genus». I parroci sono invitati a controllare se le genti zingare «conducano in tutto una vita come si conviene ai cristiani o se facciano qualcosa contro i costumi e le prescrizioni della Chiesa o se partecipino a riti nuovi».<sup>25</sup>

A onor del vero il tema dell'«ignoranza religiosa» non riguarda solo la *gens cingara*, perché ritorna dominante nelle regioni italiane del meridione di questi decenni. Nelle relazioni di gesuiti, predicatori e catechisti in tutta l'area dei vicereami di Napoli e Sicilia, ricorrono preoccupate le espressioni di *India italiana* o *Indias de por acà*, in contrapposizione alle *Indias de por allà*, cioè le Americhe.<sup>26</sup> La domanda più ricorrente resta: come si può parlare di salvezza per tutti quei battezzati, che in realtà sono ai loro occhi «tutti del bosco», «pagani» o addirittura «infedeli»? È questo l'assillo di ecclesiastici e laici impegnati in queste difficili terre in una vera e propria «crociata catechistica», da cui sorge la grande idea che un cristiano non può procurarsi

<sup>23</sup> Cfr. Aymard 1975: 212-13.

<sup>24</sup> Cit. in Insolera 1996: 75.

<sup>25</sup> *Synodus dioecesis celebrata ab illustrissimo et reverendissimo Domini D. Joannetino Doria S.R.E. cardinali et archiepiscopo panormitano*, Panormi, typys Angeli Orlandi et Decii Cyrylli, 1615, pp. 8-9.

<sup>26</sup> Cfr. De Martino 1961: 22-24.

la salvezza senza un minimo di conoscenze riguardanti la propria religione. Per questa ragione può accadere che un gesuita di questo periodo consigli al superiore di far venire qui in tirocinio i novizi destinati alle missioni d'oltre oceano, poiché un eventuale buon adattamento dimostrato in Italia meridionale avrebbe significato capacità di adattamento anche per le *Indias de por allà*.<sup>27</sup>

Accanto ad una profonda ignoranza religiosa, in tutta la Sicilia è da registrare la sopravvivenza tenace e multiforme di un paganesimo rivestito di paramenti cristiani. Paganesimo rafforzato dalle tensioni sociali ed economiche provocate dai difficili momenti, resi più aspri da una epidemia di peste che viene registrata in Sicilia nel 1624-25 e subito circoscritta all'isola.

Davanti al permanere di tali rischi un'azione pastorale, che rappresenta anche una delle ragioni principali del sorgere della Compagnia di Gesù, è costituita dalle missioni al popolo. Sono svolte in campagna come in città e rivestono la funzione di risvegliare e approfondire la vita cristiana senza trascurare gli aspetti catechistici.

Figlio di don Juan e di donna Leandra, P. Luigi La Nuza vive l'infanzia tra Palermo e Saragozza per poi essere accolto tra i gesuiti nel noviziato di Messina. Terminati gli studi teologici a Palermo vive trent'anni di attività apostolica straordinaria come predicatore itinerante in tutta la Sicilia. Si muove da Trapani a Siracusa, da Licata a Catania: «vedeansi talvolta radunate, da varj villaggi ad udirlo, otto, e dieci mila persone, senza riguardo di stagione aspra, e di viaggio lungo di molte miglia, sol per assicurarsi, come dicevano, d'un vero atto di contrizione, con una predica del Padre». <sup>28</sup> Nel 1643 lo troviamo a Messina, da dove il 21 luglio scrive a P. Fiorenza una lettera nella quale descrive la sua tattica pastorale usata per riscuotere successo tra gli *zanni* (Zingari). «Il La Nuza chiamava il capo (*degli Zingari ndr*) e patteggiava con lui: lasciare la donna che non era sua, e lui, La Nuza, non gli impedirà di fare i suoi affari; se non la lascia, con la sua presenza gli impedirà di vendere dissuadendo i clienti!». <sup>29</sup> Il suo rapporto con le famiglie zingare non è occasionale. Il gesuita si interessa degli schiavi mussulmani, delle prostitute (le chiama «le mie dilette convertite»), dei malati e dei carcerati, e «cooperò co' Superiori della Compagnia, a far che s'assegnassero à mendici, e à zingari, i quali vivevano quasi scordati di loro stessi, e luogo

<sup>27</sup> L'espressione è di Braido 1991: 15.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>29</sup> Insolera 1996: 17.

da radunarsi, e 'l Padre, che la Domenica gl'istruisse nelle cose dell'anima, e coltivasseli con la frequenza de' Sacramenti».<sup>30</sup>

La *cura zinganorum* accennata dal Frazzetta viene descritta meglio da P. Vitale che ci testimonia: «(P. La Nuza ndr) predicava agli zingari, fondò per loro una Congregazione Mariana sotto la guida della Compagnia. Col permesso dell'arcivescovo di Palermo, riunì questa gente nella Congregazione Mariana della «Vergine che fugge in Egitto» e col tempo ebbe anche una Chiesa. Era la Congregazione Mariana dei fabbri ferrai, dato che la maggior parte di essi era esperta in quel mestiere».<sup>31</sup> L'angusto oratorio è inizialmente posto sotto il palazzo reale nella via dell'Alberghiera, e solo dopo il 1680 la Congregazione viene dotata di una Chiesa.

Resta sconosciuta la storia e lo sviluppo dell'istituzione, che nel '700 ritroviamo denominata dal Caetani come un ritiro per prostitute convertite alla penitenza.<sup>32</sup>

Con l'inizio della guerra dei Trent'anni l'intero Meridione, Sicilia inclusa, è chiamato ad un massiccio sforzo finanziario per sostenere la monarchia di Madrid nell'estenuante conflitto. A partire da questi anni la storia del vice-reame siciliano diventa «una storia di balzelli, di donativi, di «arrendamenti», in una parola di fiscalismo, e, di conseguenza, anche una storia di rivolte». Nella Palermo del 1647 si vive una terribile carestia che spinge il popolo ad una rivolta schiacciata nel giro di un mese.

I sinodi palermitani del 1633, del 1652 e del 1679 ripetono alla lettera quanto formulato anni prima dal cardinale Doria riguardo il vigile controllo dei parroci da esercitarsi nei confronti della condotta morale dei «Cingari». Per il resto resta solo il silenzio a farci pensare ad un graduale e poco traumatico inserimento delle compagnie zingare nella struttura sociale siciliana. Negli anni che seguono, nei documenti civili ed ecclesiastici dell'isola i toni paiono meno aspri e minacciosi e la problematica meno complessa, contrariamente a quanto avviene contemporaneamente negli altri Stati italiani ed europei. Il processo di integrazione con il resto della popolazione sembra seguire il suo corso senza particolari ostacoli, tanto che presto il nome «Zingaro» finirà con il designare chiunque esercitasse il mestiere di calderaio e di ferraio.

---

<sup>30</sup> Frazzetta 1708: 165.

<sup>31</sup> Cit. in Insolera 1996: 76.

<sup>32</sup> Caetani 1788: 312-15.

## Bibliografia

Aymard 1975

Maurice Aymard, «Sicilia, sviluppo demografico e le sue differenziazioni geografiche, 1500-1800», in *Demografia storica*, a cura di Ercole Sori, Bologna.

Barone 1703

A. Barone, *Vita del P. Francesco Brancaccio*, Napoli.

Braido 1991

Pietro Braido, *Lineamenti di storia della catechesi e dei catechismi*, Torino.

Caetani 1788

M. E. Caetani, *Palermo d'Oggigiorno*, Palermo.

Carpaccio 1634

Giulio Cesare Carpaccio, *Il forastiero. Dialoghi di Giulio Cesare Carpaccio, Academico otioso*, Napoli.

Cassese 2000

Michele Cassese, «La Chiesa cattolica nel Nord-Est italiano e il suo rapporto con gli Zingari», in *La Chiesa cattolica e gli Zingari. Storia di un difficile rapporto*, Roma, pp. 85-120.

Celano 1792

Carlo Celano, *Delle Notitie del Bello, dell'Antico e del Curioso della città di Napoli per gli signori forastieri*, 4<sup>a</sup> ed., Napoli.

Colocci 1971

Adriano Colocci, *Gli Zingari. Storia di un popolo errante*, Bologna.

De Martino 1961

Ernesto De Martino, *La terra del rimorso*, Milano.

Frazzetta 1708

M. Frazzetta, *Vita e virtù del venerabile servo di Dio P. Luigi La Nuza della Compagnia di Gesù*, Palermo.

Insolera 1996

V. Insolera, *Dove passano i Santi passa Dio*, Palermo.

Masciotta 1914

Gian Battista Masciotta, *Il Molise dalle origini ai nostri giorni*, vol. I, Napoli.

Perni 1892

Francesco Maggiore Perni, *La popolazione di Sicilia e di Palermo dal X al XVIII secolo*, Palermo.

Piasere 1989

Leonardo Piasere, «Parte antropologica», in *Il fenomeno della migrazione in riferimento alle difficoltà di adattamento sociale delle componenti nomadi*, Roma, pp. 93-163.

Restifo 1985

Giuseppe Restifo, «La peste a Messina nell'anno 1743, e oltre», in *Malattie, terapie e istituzioni sanitarie in Sicilia*, Palermo.

Santagata 1757

Saverio Santagata, *Istoria della Compagnia di Gesù appartenente al Regno di Napoli*, parte V, Napoli.

de Vaux de Foletrier 1990

Francois de Vaux de Foletrier, *Mille anni di storia degli Zingari*, Milano.

Wiener 1910

L. Wiener, «Ismaelites», *Journal of the Gypsy Lore Society* 4, pp. 83-100.

Zuccon 1979

A. Zuccon, «La legislazione sugli Zingari negli Stati italiani prima della Rivoluzione», *Lacio Drom* 1-2, pp. 3-68.





# **Induizzati, degenerati, da convertire Interpretazioni del buddhismo newar della valle di Kathmandu**

*Chiara Letizia*

## **Abstract**

Traditional Newar Buddhism of the Kathmandu Valley has two features that set it apart from other varieties of Buddhism: the first is the absence of monks and the second is its rigid caste structure. During the XIV century, the institution of celibate monks has been replaced by the institution of hereditary Buddhist priests who serve the same functions as their Brahman counterparts. The life of the individual as well as the community is regulated by a multitude of complex rituals, many with an easily recognizable Hindu origin.

Many western scholars have concluded that Newar Buddhism is corrupt and degenerated or that it is Hinduism in all its aspects but the name. Such descriptions presuppose the (mythical) idea of a pure and original Buddhism.

In the first decades of XX century Theravada Buddhism arrived to Nepal, rejecting the Newar Buddhism with the ultimate aim of reorienting it towards the 'original' pattern still existing in countries like Ceylon or Burma. Theravada Buddhism has introduced a change in the self-image of the Newar Buddhists, through direct conversion or through its indirect influence. On the other hand, Theravadin makes use of rituals of Newar Buddhism, deviating from the time-honoured pattern they preach.

This study critically analyses the use of categories of purity, orthodoxy and the myth of originality. Both Theravada missionaries and western scholars' interpretations of Newar Buddhism are made on the basis of these categories, external to the object to be converted or studied.

## **Introduzione**

Il mio intervento riguarda il buddhismo newar. I Newar sono gli abitanti più antichi della valle di Kathmandu e rappresentano al giorno d'oggi il 5% della popolazione nepalese.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Sui Newar, si veda Toffin 1984 e 2000, e Gellner 1986, 1989a e 1989b.

La società newar è organizzata secondo un sistema di caste bicefalo: alla sommità della gerarchia si hanno da un lato i brahmani e dall'altro la casta di operatori rituali buddhisti, gli Śākya e i Vajrācārya, chiamati collettivamente «Bare».

Vorrei proporre oggi alcune riflessioni sui giudizi che sono stati espressi sui buddhisti newar, giudizi che nel titolo ho riassunto con i termini: induizzati, degenerati, da convertire.

Con il termine «indueizzati», mi riferisco al fatto che il buddhismo newar ha preso in prestito la maggior parte delle divinità hindu, i riti hindu del ciclo della vita dalla nascita al matrimonio e la divisione in caste.

Con il termine «degenerati», mi riferisco al fatto che studiosi occidentali antichi e recenti, partendo dal presupposto di un buddhismo originario, hanno rilevato le corruzioni e degenerazioni di quello nepalese, in una visione che definirei «involuzionistica».

Con l'espressione «da convertire», mi riferisco infine al recente arrivo in Nepal dei monaci missionari della tradizione Theravāda, di formazione cingalese, birmana e thailandese, che propongono di dare un nuovo e radicale orientamento al buddhismo newar; si registra un numero sempre crescente di conversioni, possibili solo all'interno della progressiva occidentalizzazione del Nepal e della perdita dei codici di senso della cultura newar.

### Indueizzazione

Vediamo quali sono gli elementi che hanno fatto parlare di un buddhismo induizzato.

Nel buddhismo newar non ci sono più monaci: i membri delle alte caste buddhiste newar, chiamati collettivamente «Bare», sono i discendenti dei monaci che nel XIV secolo abbandonarono il celibato e diedero origine a delle famiglie che s'installarono nei monasteri. Da quel momento, solo i figli di padre e madre Bare possono divenire membri della comunità monastica mediante un rito d'iniziazione, il *bare chuyegu* (Gellner 1988). La comunità monastica, in origine aperta a tutti, è così divenuta un gruppo di discendenza patrilineare, organizzato secondo le regole di purezza rituale e inserito in una gerarchia di caste buddhiste, delle quali costituisce il vertice. Inoltre, i membri di una sottocasta dei Bare, i Vajrācārya, possono operare come preti di famiglia grazie ad una seconda iniziazione (*ācāh luyegu*); essi dispongono di una clientela ereditaria presso la quale celebrano i riti domestici dietro compenso, esattamente come i brahmani. La somiglianza delle loro funzioni

è tale che i Vajrācārya sono stati definiti «Buddhist Brahmins» (Greenwold 1974a).

Non è incorretto dire che il buddhismo newar è induizzato; tuttavia, mi sembra che alla base di questo giudizio vi sia la convinzione che esistano due realtà fuori della storia, buddhismo e hinduismo, ognuna con una serie di caratteristiche, rispetto alle quali si vorrebbe collocare il buddhismo newar. Le categorie «hinduismo» e «buddhismo» andrebbero utilizzate con una certa cautela perché una storia millenaria e pluriculturale difficilmente si lascia incasellare in un'etichetta di comodo.

Prendiamo l'esempio dell'hinduismo: questo termine, anziché individuare una religione più o meno organica, ricopre un universo estremamente composito e discontinuo. Non è mai esistita un'autorità pan-indiana che abbia codificato e difeso un sistema dogmatico/rituale unitario. Come ha scritto von Stietencron (1989), «hindu» fu un termine usato inizialmente dalla dinastia Moghul per denominare i sudditi non musulmani; gli Inglesi mutuarono la parola dall'amministrazione persiana e la interpretarono come termine designativo dell'appartenenza ad una determinata religione. Infine, il termine fu adottato dagli stessi indiani per costituirsi in nazione indipendente:

Il movimento d'indipendenza e la lotta per l'unità nazionale, non potendo appoggiarsi né su un'unità linguistica, né su un'unità razziale o politica precedente al dominio straniero, immaginò un'unità religiosa, ricavata dall'insegnamento scientifico occidentale che veniva ad essere l'unico elemento con il quale la lotta di liberazione poteva legittimare l'auspicata unità nazionale ... Furono semplicemente compresi diversi sistemi religiosi che non avevano alcuna sacra scrittura in comune in una «camicia di forza» per la quale si coniò il termine di «induismo» ... Ciò che tutti chiamano induismo, facendone la terza religione del mondo per il numero di presunti seguaci, non va annoverato tra le vere e proprie religioni: si tratta infatti di una civiltà, o cultura, che comprende più religioni.<sup>2</sup>

Se poi si va sul campo, si scopre che queste categorie, magari comode per lo studioso, non sono operanti presso la cultura studiata. Così, ad un occidentale che chieda a un Newar se sia buddhista o hindu, può capitare di ricevere in risposta un enigmatico «sì» (Gellner 1992: 41). Molti studiosi hanno tratto la conclusione che fossero i Newar ad essere confusi, invece di capire che la domanda era mal posta, o meglio posta secondo una logica estranea alla

---

<sup>2</sup> Stietencron 1989: 40-41.

cultura osservata. In Nepal, buddhismo e hinduismo si sono a tal punto compenetrati che è difficile al giorno d'oggi distinguere cosa sia proprio dell'una o dell'altra 'religione': nella valle di Kathmandu vi sono divinità comuni, riti e luoghi di culto che si equivalgono nell'idioma comune del tantrismo. Gli 'hinduisti' (*śivamārgī*, «coloro che seguono la via di Śiva») e i 'buddhisti' (*buddhamārgī*, «coloro che seguono la via di Buddha»), sono riconoscibili – e perciò sono definiti – dall'operatore rituale che usano.<sup>3</sup> Fin da ora possiamo osservare che il criterio di appartenenza ad una religione o all'altra è rituale e non dottrinale.

Mentre le basse caste si rivolgono indistintamente a brahmani e a preti buddhisti, a livello delle alte caste newar la distinzione tra buddhismo e hinduismo è netta. Gli operatori rituali buddhisti devono definire la propria differenza rispetto ai brahmani, ma anche sottolineare la loro pari competenza rituale. Ora, io credo che ciò che è stato definito come un processo d'induizzazione del buddhismo newar, possa essere meglio considerato come un utilizzo di elementi hindu funzionale alla costruzione di un'identità dei 'preti' buddhisti rispetto alla loro controparte brahmanica. L'identità dei Bare è costruita attorno a due poli: da una parte lo statuto di monaci che li contraddistingue, e dall'altra un'appropriazione del sistema hindu di caste, perché, di fatto, questa comunità monastica è divenuta una casta.

Ora, come ho cercato di dimostrare in un precedente lavoro (Letizia 2000), è possibile a mio avviso trovare la messa in scena di questa doppia identità nel rito d'iniziazione *bare chuyegu*, che rende i giovani Bare membri della loro casta. In questo rito, i bambini sono iniziati come monaci e osservano le regole della vita monastica per quattro giorni, al termine dei quali abbandonano l'abito del monaco per scegliere la vita di capofamiglia. Questo rito segue la falsariga del parallelo rito d'iniziazione dei Newar hindu. La procedura rituale ripete e ingloba tutti gli elementi del suo modello hindu per poi superarlo: il capofamiglia che è prodotto da questo rito buddhista è 'più speciale' di quello hindu perché è anche un monaco. A mio parere, gli elementi mutuati dall'hinduismo non sono dei semplici prestiti o contaminazioni dovuti al fatto che il buddhismo newar si trovava in un ambiente hindu; essi sono mutuati ed inseriti in un sistema che si pensa differente e superiore rispetto al modello hindu cui si è ispirato.

<sup>3</sup> I membri di bassa casta buddhista offrono un culto tanto alle divinità buddhiste quanto a quelle hindu, e la loro vita differisce assai poco da quella delle caste *śivamārgī*: i *Balami*, ad esempio, si rivolgono a preti buddhisti per alcuni rituali e a brahmani newar per degli altri (Toffin 1984: 229).

L'autorità spirituale messa in scena durante il rituale permette di acquisire maggiore credibilità rituale rispetto alla massa dei Newar che indistintamente si riferiscono per i loro rituali ad un brahmano o ad un Vajrācārya. Con questo rapido esempio intendo semplicemente osservare l'esigenza di lasciare da parte un giudizio generico ed esteriore di «induizzazione», al fine di comprendere la reale utilizzazione degli elementi hindu presi a prestito da parte della cultura studiata.

## Degenerazione

### Dal punto di vista dell'ortodossia

Il buddhismo newar è stato spesso considerato come una degradazione del buddhismo autentico. Questa interpretazione si trova nell'opera di Hodgson (1874). Secondo l'autore, il «buddhismo autentico» (*genuine Buddhism*) è caratterizzato dai seguenti elementi: l'uguaglianza dei membri della comunità monastica, l'apertura del monastero a tutte le caste e, soprattutto, la presenza di monaci.

Date queste premesse, l'autore conclude che il buddhismo newar, senza monaci e con i suoi preti ereditari, è una forma moderna e corrotta di buddhismo (Hodgson 1972: 63).

Lo stesso punto di vista è quello adottato da Oldfield (1880: II 72 e 131) per il quale:

Buddhism in Nipal has sadly degenerated from the high standard of doctrine and of discipline which was established by the Buddhist Church ... Its monastic institutions, with their fraternities of learned and pious monks, have long since disappeared; the priesthood has become hereditary in certain families, and the system of caste, which was denounced by Śākya and the early Church as utterly repugnant to their ideas of social equality, has been borrowed from the Hindus, and is recognised as blinding by all classes of Buddhists in the country. The reign of Buddhism is now over in Nipal.<sup>4</sup>

Anche S. Lévi (1905: II 26-27), che pur ha contribuito in una manie-

<sup>4</sup> Anche D. Snellgrove (1957: 112) pensa che vi sia uno stretto legame tra questa degenerazione e il declino della struttura monastica; egli cita la seguente affermazione di Oldfield (1880: II 131): «Nothing has contributed so much to the decline of Buddhism in Nipal as the adoption of caste by the Buddhist Niwaris and the consequent decay of all the monastic institution of the country».

ra fondamentale alla conoscenza del buddhismo in Nepal traducendone infaticabilmente i testi, considera il buddhismo newar come una corruzione e lamenta la sparizione dei monaci letterati e colti delle antiche università buddhiste:

La population des *viharas* a tristement changé; l'antique communauté des moines célibataires, instruits et studieux, a disparu; elle a cédé la place à des héritiers indigènes, les banras. Si les monastères ont été l'asile du recueillement et de la prière, ils servent maintenant de logis à une multitude grouillante et tapageuse d'hommes, de femmes, d'enfants entassés au défi de l'hygiène dans des chambres étroites et basses où s'exercent des professions toutes mondaines, l'orfèvrerie, la sculpture, les arts décoratifs; d'autres parmi les banras s'emploient au dehors comme charpentiers, comme fondeurs, comme plâtriers. La science se meurt, ou plutôt elle est morte: un misérable *pūjāri*, chargé par la communauté du culte quotidien, vient marmonner chaque jour devant la statue de *Śākyamuni* des hymnes en sanscrit barbare qu'il ne comprend pas, où reciter une section de la Prajna-paramita en Huit Mille Stances qu'il comprend moins encore; c'est lui qui détient les vieux manuscrits tracés jadis par de pieux copistes et qui laisse avec une indifférence ahurie les temps et les insectes consommer sur ces reliques leur œuvre de destruction.

A queste critiche, comprensibili nel *cadre* evoluzionista del XIX secolo, se ne possono aggiungere anche molte altre ben più recenti, come quella di M. Slusser (1982: I 296) che si riferisce al rito d'iniziazione *bare chuyegu*, in cui i giovani Bare vestono per quattro giorni gli abiti del monaco:

The ceremony of tonsure is one of the most picturesque, and touching, of Nepalese rites to observe, as little boys cheerfully submit to a host of indignities heaped upon them by their elders. But that these elders have no understanding of the mockery they make of Buddhism, once the glory of the Kathmandu Valley, is saddening. Justification for the mime is said to be provided by the sacred texts...

### **Il mito del buddhismo ortodosso**

La nozione che s'intravede dietro queste critiche è quella dell'autenticità, dell'ortodossia, del mito dell'origine, di uno stato perfetto e fuori del tempo che si è degradato nella storia.

Ad un recente colloquio su Angelo Brelich, la relazione del prof. Cusumano era volta essenzialmente alla questione della «storiografia a rovescio» e della correlata ossessione delle origini.<sup>5</sup> Le sue parole mi sembrano rispondere perfettamente all'approccio antistorico che abbiamo messo in luce:

Oggetto di indagine storica non può essere l'elemento isolato, ma il suo contesto, ossia le relazioni tra i suoi elementi: dunque, non fatti isolati di per sé inesistenti, ma fenomeni sociali in movimento, ossia il risultato di contatti, di contaminazioni, di rifiuti, di novità, in una parola di tutto ciò che costituisce a livello storico il prodotto delle esistenze umane e dei loro mutamenti. La storia è storia di contesti e di «inventario delle differenze».

Illuminanti al nostro caso sono le parole di Brelich (1964-1965: 41) citate dal prof. Cusumano nel corso della sua relazione:

Una storiografia orientata verso le sopravvivenze, i retaggi, i sostrati, verso le origini remote è sempre una storiografia a rovescio, perché la storia si fa seguendo i processi di svolgimento secondo la loro reale corrente che è sempre nella direzione che dal passato porta all'avvenire.

L'invito di Brelich è di rifuggire dalla storiografia alla rovescia, che è pura ricerca delle origini, delle radici, per volgersi invece all'individuazione dei processi creativi che da queste origini portano alle nuove forme nella concreta religione storica studiata.

Le considerazioni storiche ispirate dalle parole di Brelich e Cusumano permettono di considerare il buddhismo newar sotto un'altra luce. Una prima considerazione fondamentale: il buddhismo originario non esiste in quanto realtà metafisica. Esso ha al suo attivo due millenni e mezzo di storia, nel corso dei quali si è diffuso nell'Asia del Sud, nell'Asia Orientale e in quella Sud-Orientale, e in questo processo di diffusione si è profondamente trasformato. Non esiste un Papa buddhista, né un'uniformità dottrinale. Se nella storia del cristianesimo si può parlare di ortodossia, e quindi di eresia, non lo si può

---

<sup>5</sup> N. Cusumano, «Una storiografia a rovescio: Angelo Brelich e la religione greca in Sicilia», relazione presentata al Convegno *Angelo Brelich e la storia delle religioni: problemi e prospettive*; Roma, CNR, Istituto di studi sulle civiltà italiane e del mediterraneo antico, 3-4 dicembre 2002.

fare con altrettanta facilità per il buddhismo, che definirei, al pari dell'hinduismo, un'«ortoprassia», intendendo con questo termine la preminenza del rito sulla credenza.

La parola buddhista abitualmente tradotta con «scisma», *sanghabheda*, significa letteralmente «rottura del *sangha*», della comunità dei monaci (Williams 1989: 13). Nella storia del cristianesimo lo scisma è sempre dovuto a una differente interpretazione del dogma. Nella storia del buddhismo, invece, la frattura del *sangha* è sempre provocata da una questione di disciplina monastica. Un monastero può benissimo riunire dei monaci che sostengono delle teorie differenti, finché si comportano nella stessa maniera.

Il buddhismo che esisteva in India all'epoca dei primi documenti storici del Nepal era *già* un buddhismo profondamente trasformato rispetto alle sue origini: la più antica forma di buddhismo attestata in Nepal è il buddhismo Mahāyāna, e, a partire dal XI secolo, il buddhismo Vajrayāna che, già solidamente installato in India e in Nepal, fu trasmesso dai monasteri nepalesi a quelli tibetani.<sup>6</sup> Una prospettiva più costruttiva potrebbe essere quella di considerare il buddhismo newar non più a partire da un criterio esteriore come quello dell'ortodossia buddhista, ma all'interno del proprio contesto culturale, tenendo conto delle istituzioni della società newar e dei suoi cambiamenti, sfatando il mito dell'esistenza di un'Idea di buddhismo al di là della storia.<sup>7</sup>

Queste mie osservazioni vogliono essere un invito a comprendere che l'approccio allo studio del buddhismo newar fa spesso uso, a volte inconsapevole, dell'idea di un buddhismo a prescindere dalle culture studiate, che in fin dei conti ne ostacola la comprensione.

## Conversioni

### L'arrivo del buddhismo Theravāda in Nepal

I temi che abbiamo trovato negli scritti degli studiosi occidentali sopra citati, vale a dire la corruzione del buddhismo newar, la sua disuguaglianza sociale, l'ignoranza della dottrina buddhista, si ritrovano nei discorsi dei buddhisti Theravāda, intenti all'opera di proselitismo e conversione in Nepal. Questa opera missionaria è stata rivolta essenzialmente ai buddhisti newar

<sup>6</sup> Per una breve storia del buddhismo in Nepal dal periodo Licchavi fino ad oggi, si veda Slusser 1982: I 270-306.

<sup>7</sup> Uno dei primi a proporre questo cambiamento di prospettiva è stato S. Greenwold (1974: 31).



per vari motivi, tra i quali citerò solo il più evidente. La costituzione nepalese proibisce la conversione ad una religione differente da quella della propria famiglia: le pene inflitte ai missionari sono dure, dalla prigionia all'esilio. Questa legge fu creata dal governo per proteggere la tradizione hindu dalle conversioni al cristianesimo e all'Islam; i monaci Theravāda sono riusciti con qualche eccezione a scampare all'accusa di agire contro la legge perché la loro opera missionaria è rivolta appunto ai membri delle alte caste buddhiste newar, gli Śākya e i Vajrācārya. Dal punto di vista Theravāda, come in quella degli stessi Newar che si convertono, non si tratta di un abbandono della religione dei propri padri, ma di un ritorno allo stato originario e purificato di essa.

I Theravadin affermano di non dover piantare nuovi semi in Nepal, ma di dover solo lavorare un suolo già buono, perché già buddhista; si tratta di riportare i buddhisti nepalesi alla forma pura della loro religione.

Benché il buddhismo Theravāda si proponga come buddhismo originale e tradizionale, le sue aspirazioni di predicazione e proselitismo risalgono alla fine del XIX secolo e sono di chiara derivazione cristiano-occidentale. Il buddhismo Theravāda che arrivava nella valle di Kathmandu, aveva già conosciuto una grande trasformazione tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo in Ceylon, dove era stato razionalizzato, modernizzato, e riformulato in senso nazionalista e missionario. Alla fine del XIX secolo il buddhismo in Ceylon cominciò a rivalutare il suo patrimonio culturale, nel tentativo di contrastare la dominazione europea con una nuova enfasi sui valori tradizionali. La figura più importante del movimento modernista fu l'Anagarika Dharmapala (1864-1933) che fondò la *Maha Bodhi Society*, la prima organizzazione internazionale buddhista che ebbe come primo scopo quello di unire tutti i buddhisti nel programma di restauro dei luoghi di pellegrinaggio a Bodhgaya, il luogo d'illuminazione del Buddha. Col tempo la propagazione del buddhismo diventò il suo scopo principale. I primi monaci Theravāda che vennero in Nepal per predicare appartenevano a questo movimento, e furono inizialmente osteggiati dal governo nepalese.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Negli anni '30 e '40 il tradizionale regime Rana in Nepal non guardava di buon occhio i contatti dei buddhisti nepalesi con questa organizzazione e nel 1931 i monaci Theravada vennero arrestati. Ancora una volta nel 1944 il primo ministro Juddha Shamsheer ordinò loro di cessare ogni attività (predicazioni, ordinazioni, celebrazioni di rituali e stampa di opuscoli in newari) e li invitò a scegliere tra il lasciare l'abito e l'esilio. Ma nel 1946 i monaci rientrarono e solo quattro anni dopo usciva il giornale *Dharmodaya* che pubblicò gli otto punti d'azione che erano stati presentati alla *World Buddhist Conference* in Sri Lanka nello stesso anno:

Mi sembra che il buddhismo Theravāda rappresenti una visione del mondo molto lontana da quella newar, e portatrice di valori occidentali; non a caso questo buddhismo 'modernista' ha operato un sempre crescente numero di conversioni negli ultimi anni, nel corso dei quali la cultura newar sta dissgregando i propri sistemi di senso a confronto con un'occidentalizzazione imperante.

Per mostrare quanto questo nuovo buddhismo sia lontano dalle logiche tradizionali del buddhismo newar citerò alcuni esempi di confronto.

### Categorie a confronto

Il Theravāda ha incontrato il favore dei buddhisti newar, ma l'adesione di molti di questi ultimi è fatta ancora secondo una logica tradizionale. I Newar laici combinano le due forme di buddhismo nel modo che segue: continuano a visitare i centri tradizionali di culto e a celebrare i riti necessari nella data prescritta, poi, quando ne sentono il bisogno, si rivolgono ai monaci e alle monache Theravāda.

Questo atteggiamento è comprensibile solamente se si fa appello ancora una volta alla categoria di «ortoprassia», intendendo con questo termine il fatto che il codice prioritario di questa cultura è la prassi, l'azione (rituale): un'eventuale adesione a credenze eterogenee non intacca il rituale. Da un punto di vista ortodosso, il comportamento di un devoto che si reca talvolta al monastero Theravāda e talvolta al tempio Vajrayāna crea il problema dell'inconciliabilità delle due credenze; quest'ultimo è però un problema squisitamente occidentale, posto dal buddhismo Theravāda e non da quello tradizionale.

Prendiamo a titolo d'esempio un caso etnografico riportato da Leve (2002: 847). Un nuovo devoto Theravāda invita i monaci per il suo compleanno, perché essi celebrino una *Buddha pūjā* e cantino dei testi per augurarli

- 
1. Aprire scuole buddhiste in tutto il Nepal;
  2. costruire un monastero (*vihara*) in ogni città;
  3. pubblicare i testi canonici in nepali e newari;
  4. educare i Nepalesi a propagare il buddhismo;
  5. pubblicare un giornale in inglese ed uno in lingua *nepali*;
  6. persuadere le autorità nepalesi a preservare gli antichi monumenti buddhisti;
  7. incoraggiare i buddhisti di altri paesi a visitare il Nepal;
  8. agire contro le istituzioni che convertono la gente ad altre fedi (come i missionari cristiani).

la buona sorte. Alla fine del rituale i monaci se ne vanno in cucina e il festeggiato si ritira nella sua stanza della preghiera dove conduce un rito Vajrayāna, nel corso del quale si mangia pesce, carne e si consuma dell'alcol. Uno dei monaci si affaccia alla porta e sorpreso alla vista della bottiglia di liquore locale (*raksi*) aperta, comincia ad ammonirlo: «Non hai appena preso i cinque precetti (*panca sila*)? I *sila* sono: non uccidere, non rubare, non mentire, non avere una condotta sessuale irregolare, e non bere alcol! E tu non dovresti prenderli se non hai intenzione di mantenerli!».

Il festeggiato cade dalle nuvole. Non ha minimamente connesso la *Buddha pūjā* alla sua vita quotidiana. Egli ha inteso la *Buddha pūjā* con i precetti come un atto strettamente rituale, e ha pensato che i suoi doveri terminassero nel momento in cui i monaci hanno smesso di cantare e sono andati in cucina.

Con il tempo, questo stesso uomo è divenuto un appassionato praticante della meditazione *vipassana*, e segue ardentemente tutte le pratiche che egli sente come caratteristiche del puro buddhismo. Ha abbandonato ogni pratica Vajrayāna e tutti gli eventi sociali ad essa connessi. In una cultura in cui le gerarchie e le relazioni sociali sono definite dal rito, quest'uomo di fatto ha annullato la sua esistenza sociale all'interno delle caste newar.

Per avere maggiore incidenza sui buddhisti newar, negli ultimi anni i monaci Theravāda si stanno adoperando per offrire dei riti sostitutivi, in particolare le ordinazioni monacali temporanee. Questo è evidentemente un tentativo di sostituzione del rito d'iniziazione *bare chuyegu* con un'ordinazione Theravāda, perché i due rituali hanno in comune la struttura formale di un'ordinazione monastica a tempo determinato. Fino ad adesso non sono stati documentati casi in cui quest'ordinazione temporanea Theravāda sia stata presa al posto del *bare chuyegu*. Questo perché il *bare chuyegu* è un rito d'iniziazione alla propria casta, al proprio ruolo nella società: chi non passa la propria iniziazione, perderà il suo status di casta e con lui lo perderanno i suoi figli. In una cultura che non distingue il civile dal religioso, rinunciare al rituale equivale a perdere la propria identità culturale e sociale. Il buddhismo Theravāda, invece, opera una distinzione tra il civile e il religioso, ponendosi dunque in una logica estranea alla cultura tradizionale nepalese.

Continuiamo a riflettere sulla differenza tra le logiche del buddhismo newar e di quello Theravāda.

La fondamentale critica che i Theravāda (e gli studiosi occidentali) muovono al buddhismo newar è una mancanza totale di preparazione dottrina-

le: gli Śākya e i Vajrācārya compiono elaborate cerimonie accompagnandole con la recitazione di testi, ma la maggior parte di essi non conosce nulla degli insegnamenti buddhisti che potrebbero spiegare quel rituale, cosa che viene giudicata come un'imperdonabile mancanza. Ancora una volta, questa critica deriva da una logica diversa rispetto al valore del rito. Nel buddhismo newar, impregnato di tantrismo, il rito vale per se stesso, e non v'è alcun bisogno di spiegazioni. L'intenzione dell'offerente o la comprensione del significato di un rito non è essenziale alla sua efficacia. Le frasi sanscrite che il prete buddhista ripete davanti alla statua del Buddha hanno una funzione di *mantra*, e sono potenti ed efficaci per il solo fatto di essere pronunciate: le loro sillabe non sono mere portatrici di significato, ma evocano letteralmente la divinità.

I buddhisti newar non sanno molto della dottrina buddhista: per loro, seguire il *Buddha dharma* equivale a sposare le figlie, far iniziare i figli, venerare gli dèi e compiere gli appositi rituali per i propri morti. E in questo *dharma* non v'è alcuna corruzione, ma una cultura che fonda se stessa mediante un sistema rituale.

Se nel buddhismo newar i praticanti non sentono l'esigenza di conoscere il significato dottrinale dell'azione che stanno compiendo, nel Theravāda invece si osserva un'insistenza sul ruolo del singolo, che, sulle orme del Buddha, lavora con consapevolezza alla sua illuminazione. Il Buddha non è un dio, ma un uomo che scopre il cammino verso l'illuminazione attraverso la sua volontà, intelligenza e disciplina. Il rito non è considerato di per sé un mezzo di progresso spirituale, mentre grande enfasi è posta sulla consapevolezza, la conoscenza, e i retti mezzi di agire. Tutti possono ottenere la liberazione mediante un cammino che i monaci sono tenuti ad indicare.

I rituali del buddhismo newar hanno la stessa struttura e funzione dei riti del ciclo della vita (*samskara*) hindu: il loro valore sta nella performance stessa, svolta in tempi, luoghi e modalità codificate. Il rito vale per se stesso e non fa riferimento a nient'altro che a se stesso.

Invece, la *Buddha pūjā* Theravāda (in cui si afferma la tradizionale presa di rifugio nel Buddha Dharma e Sangha e si fa voto di osservare i cinque precetti) non è un rito nel senso tradizionale della parola, ma l'affermazione mnemonica di un'intenzione morale, che presuppone una conoscenza e una comprensione della dottrina.

Il Theravāda enfatizza la coscienza morale individuale, concepita come un'entità autonoma. All'interno della cultura newar non è pensabile che una

persona si ponga fuori della società, basandosi sulla sua coscienza per decidere cosa è morale, etico, o giusto, mentre nel buddhismo Theravāda questa attitudine è richiesta ai devoti. L'essenza del buddhismo Theravāda è il cercare il proprio scopo ultimo senza intermediari, ed il corollario più importante ne è l'enfasi sulla responsabilità individuale. La religione è privatizzata, interiorizzata; il vero significato non è nel rito esteriore e pubblico ma in ciò che avviene nella mente.

Scrivo bene Leve (2002: 852):

In Nepal today, religion no longer commands Theravāda Buddhists to respect the judgment of the community, nor does it instruct them that their chief ethical duties lie relation to family, deities, ancestors, and king. Instead the pious are exhorted to make their own decisions about ritual and right, and to vigilantly monitor and discipline themselves. This attitude represents a sharp critique of Newar civil society and the socio-moral codes on which it is based.

Le differenze che abbiamo riscontrato fin qui possono essere schematizzate nel modo che segue:

<b>Buddhismo Theravāda</b>	<b>Buddhismo Newar</b>
ortodossia	ortoprassia
distinzione civile/religioso	indistinzione civile/religioso
rito che va compreso e spiegato	rito che giustifica se stesso
condotta morale	condotta rituale
uguaglianza	gerarchia castale
religione come fatto privato	religione come sistema di relazioni sociali
proselitismo	accesso riservato per nascita

Molti Newar buddhisti, entrando in contatto con i missionari Theravāda, hanno cambiato la percezione che avevano della propria cultura, provando vergogna di fronte alle critiche di degenerazione che venivano poste loro; alcuni di essi cominciano a guardare in maniera critica l'esecuzione di sacrifici animali, la loro ignoranza della dottrina buddhista, gli elevati costi dei loro rituali barocchi, la mancanza di una tradizione monastica e così via.

Secondo i pronostici di D. Gellner (1986: 135-36), il Theravāda riuscirà probabilmente a scalzare il sistema tradizionale newar. I giovani Vajrācārya spesso rifiutano di sottomettersi all'elaborata iniziazione che farà di loro gli

operatori rituali di professione per famiglie di clienti, perché, dicono, è difficile digiunare tutto il giorno come richiedono i rituali, c'è scarsità di compenso, i laici mancano completamente di rispetto nei loro confronti, e così via. Solo coloro che non hanno scelta, che sono troppo incolti per cercare qualche altro lavoro e sono troppo poveri per abbandonare i loro tradizionali clienti, continuano ad essere preti di professione. Conseguentemente il rispetto dei laici per i Vajrācārya diminuisce ancora, a favore di quello per i monaci Theravāda.

Ci sono altri motivi che potrebbero portare molti buddhisti newar a preferire i monaci Theravāda. Essi parlano un linguaggio che sembra più in armonia con il mondo moderno, e la loro dottrina non ha elementi esoterici: i rituali sono semplici ed economici, se comparati con la complessità barocca del buddhismo tradizionale nepalese, che prevede costosi e lunghissimi rituali, che agli occhi dei giovani colti sembrano sprechi di tempo e di soldi. L'ultimo ostacolo sembra essere l'iniziazione alla propria casta, alla quale non ci si può sottrarre se non rinunciando alla propria esistenza nella società tradizionale newar. Ma se, nel contesto di una progressiva occidentalizzazione e conseguente perdita di senso dei codici della cultura newar, anche l'essere membri della propria casta non sarà più così importante, il buddhismo Theravāda ha già pensato una serie di rituali sostitutivi di quelli del ciclo della vita.

Dopo aver rilevato le differenti categorie dei due buddhismi analizzati, torniamo all'approccio degli antropologi moderni, prendendo ad esempio uno studioso, Heinz Bechert, il cui articolo (1992) verte significativamente sul risveglio («revival») del buddhismo in Nepal. L'autore afferma in apertura che il buddhismo newar è rimasto limitato alla comunità newar. Poiché la società newar pensa il mondo mediante una serie di strumenti mitici e rituali per fondare se stessa, non mi meraviglierei di questa limitazione: al contrario, troverei sorprendente che una religione che fonda la cultura newar, potesse essere facilmente diffusa ad altre etnie! Lo studioso scrive che il buddhismo newar soffre di una grave crisi spirituale; senza monaci, senza nessuno che sappia dare insegnamenti per spiegare i testi e i riti, senza predicazione e propagazione della dottrina, con la restrizione d'importanti rituali ai soli buddhisti newar (Bechert 1992: 182).

Meraviglia che a parlare sia uno studioso e non uno dei missionari Theravāda. Le critiche del Bechert sembrano nascere più da una prospettiva religiosa che non storico-antropologica. La necessità di spiegare ai devoti un

rito, ad esempio, è assolutamente fuori luogo in una tradizione dove il rito giustifica se stesso. Non è un problema posto dalla cultura newar spiegare la verità dottrinale di un rito d'iniziazione; la finalità della cultura newar è creare con l'iniziazione un membro della propria casta. La predicazione e la propagazione della dottrina sono un problema assente dalla mente newar, perché il buddhismo newar esiste in quanto strettamente connesso alla società che l'ha prodotto, ed è privo di senso al di fuori di essa. Un'altra mancanza del buddhismo newar, descritta dall'autore nei termini di «disuguglianza», sarebbe la restrizione di importanti riti iniziatori ai soli membri della casta Śākya o Vajrācārya; in un'epoca moderna di sempre crescente uguaglianza sociale e culturale, dice l'autore, questa restrizione presta il fianco a molte critiche. D'altra parte, ci si potrebbe chiedere per quale motivo un rito d'iniziazione ad una casta dovrebbe essere aperto a tutti. Da un punto di vista interno, tradizionale, le esigenze Theravāda e degli studiosi di storia del buddhismo sono non funzionanti, astratte. Una religione etnica non deve rispondere alle esigenze «spirituali» nel nostro senso del termine, né alle esigenze di uguaglianza, di conoscenza del vero dottrinale, o di propagazione della dottrina. Le esigenze di una religione etnica sono identitarie e di fondazione della propria cultura. Valori come l'uguaglianza (in una società castale), la propagazione della dottrina (in una religione limitata ad un'etnia) e l'importanza del significato dottrinale (in una ortoprassia), risultano semplicemente non operanti.

Nella prospettiva di questo ed altri studiosi, le tradizioni religiose sembrano essere qualcosa di astratto dalla cultura, fino al punto da poter considerare intercambiabili delle forme culturali per il solo fatto di chiamarsi «buddhiste». Ecco come lo studioso può arrivare ad affermare che i Newar avrebbero dovuto abbandonare il loro buddhismo morente, e avrebbero potuto trovare le risposte alle loro domande spirituali oltre che nel Theravāda, anche nel buddhismo tibetano, la cui dottrina è invece rimasta vivente (Bechert 1992: 182).

Questa comunicazione, molto più che a descrivere il buddhismo in Nepal, mira ad essere un invito a rivolgere uno sguardo critico, storico ed antropologico, alle categorie usate nell'interpretazione di questo fenomeno.

## Bibliografia

Allen 1973

M. Allen, «Buddhism without monks: the Vajrayāna Religion of the Newars of the Kathmandu Valley», *South Asia* 3, pp. 1-14.

Bechert 1992

H. Bechert, «Report on a study on buddhist revival in Nepal», in *Aspects of Nepalese traditions*, ed. by B. Kölver, Stuttgart, Steiner, pp. 181-92.

Bechert 1996

H. Bechert, «The Original Buddha and the Recent Buddha», in *Change and Continuity: Studies in the Nepalese culture of the Kathmandu Valley*, ed. by S. Lienhard, Torino, Cesmeo.

Bechert e Hartmann 1988

H. Bechert e J. U. Hartmann, «Observations on the Reform of Buddhism in Nepal», *Journal of the Nepal Research Centre* 8, pp. 1-30.

Brelich 1964-1965

A. Brelich, «La religione greca in Sicilia», in *Atti del I congresso internazionale di studi sulla Sicilia Antica = Kokalos* 10-11, pp. 35-54.

Fürer Haimendorf 1956

C. von Fürer-Haimendorf, «Elements of Newar Social Structure», *Journal of the Royal Anthropological Institute* 86, n. 2, pp. 15-38.

Gellner 1986

D. Gellner, «Language, Caste Religion, and Territory: Newar Identity Ancient and Modern», *European Journal of Sociology* 27, pp. 102-48.

Gellner 1987

D. Gellner, «The Newar Buddhist Monastery: An Anthropological and Historical Typology», in *The Heritage of the Kathmandu Valley*, ed. by N. Gutschow and A. Michaels (Nepalica Series, 4), Sankt Augustin, VGH Wissenschaftsverlag, pp. 365-415.

Gellner 1988

D. Gellner, «Monastic Initiation in Newar Buddhism», in *Indian Ritual and Its Exegesis*, ed. by R. F. Gombrich (Oxford University Papers on India, II.1), Delhi, Oxford University Press, pp. 42-112.

Gellner 1989a

D. Gellner, «Monkhood and Priesthood in Newar Buddhism», in *Prêtrise, Pouvoirs et Autorité en Himalaya*, publ. par V. Bouillier et G. Toffin (Purusartha, 12), Paris, Éditions de l'EHESS, pp. 165-92.



Gellner 1989b

D. Gellner, «Buddhist Monks or Kinsmen of the Buddha? Reflections on the titles traditionally used by Śākyas in the Kathmandu Valley», *Kailash* 15, nn. 1-2, pp. 5-20.

Gellner 1992

D. Gellner, *Monk, Householder and Tantric Priest: Newar Buddhism and its Hierarchy of Ritual*, Cambridge, Cambridge University Press.

Gellner 1995

D. Gellner, «Śākyas and Vajracharyas: From Holy Order to Quasi-Ethnic Group», in *Contested Hierarchies: A Collaborative Ethnography of Caste in the Kathmandu Valley, Nepal*, ed. by D. Gellner and D. Quigley, Oxford, Clarendon Press, 1995, pp. 209-40.

Greenwold 1974a

S. Greenwold, «Buddhist Brahmins», *Archives Européennes de sociologie* 15, pp. 101-23; reprinted as «The Role of the Priest in Newar Society», in *Himalayan Anthropology: The Indo-Tibetan Interface*, ed. by J. F. Fisher, The Hague - Paris, Mouton, 1978.

Greenwold 1974b

S. Greenwold, «Monkhood versus Priesthood in Newar Buddhism», in *The Anthropology of Nepal*, ed. by C. von Furer Haimendorf, Warminster, Aris and Phillips, pp. 129-50.

Hartmann 1993

J. U. Hartmann, «Some Remarks on Caste in the Theravāda Sangha of Nepal», in *Nepal, Past and Present. Proceedings of the Franco-German Conference*, ed. by G. Toffin, Paris, Éditions du CNRS.

Hartmann 1996

J. U. Hartmann, «Cultural Change Through Substitution: Ordination Versus Initiation in Newar Buddhism», in *Change and continuity: Studies in the Nepalese Culture of the Kathmandu Valley*, ed. by S. Lienhard, Torino, Cesmeo.

Hodgson 1972

B. H. Hodgson, *Essays on the Languages, literature, and Religion of Nepal and Tibet*, New Delhi, Manjusri Publishing House (1<sup>a</sup> ed. 1874).

Houseman e Severi 1994

M. Houseman e C. Severi, *Naven ou le donner à voir: essai d'interprétation de l'action rituelle*, Paris, Éditions du CNRS.

Kloppenborg 1977

R. Kloppenborg, «Theravāda Buddhism in Nepal», *Kailash* 5, n. 4, pp. 301-21.

Letizia 1997

C. Letizia, «La dea bambina. Connessioni tra il culto della Kumari e la regalità in Nepal», *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 63, pp. 209-56.

Letizia 1998

C. Letizia, «Menarca e perdita della divinità: il culto della dea bambina in Nepal», in *Atti del Convegno Nazionale Mysterium Sanguinis. Il sangue nel pensiero delle civiltà dell'oriente e dell'occidente*, s.l., pp. 15-26.

Letizia 2000

C. Letizia, «Le rite d'initiation monastique (bare chuyegu) chez les hautes castes bouddhistes néwar dans la vallée de Katmandou», *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 66, pp. 317-62.

Leve 2002

L. G. Leve, «Subjects, Selves, and the Politics of Personhood in Theravāda Buddhism in Nepal», *The Journal of Asian Studies* 61, pp. 833-86.

Lévi 1905

S. Lévi, *Le Népal: étude historique d'un royaume hindou*, 2 vols., Paris, Leroux.

Lewis 1984

T. T. Lewis, *The Tuladhars of Kathmandu: A Study of Buddhist Tradition in a Newar Merchant Community*, PhD Thesis, Columbia University.

Lienhard 1984

S. Lienhard, «Nepal: Survival of Indian Buddhism in a Himalayan Kingdom», in *The World of Buddhism: Buddhist monks and nuns in society and culture*, ed. by H. Beckert and R.F. Gombrich, London, Thames and Hudson, pp. 108-14.

Lienhard 1987

S. Lienhard, «A note on the Newari term Bare», *Indologica Taurinensia* 14, pp. 265-68.

Locke 1975

Locke, «Newar Buddhist Initiation Rites», *Contributions to Nepalese Studies* 2, pp. 1-23.

Locke 1980

J. Locke, *Karunamaya: The Cult of Avalokiteshvara-Matsyendranath in the Valley of Nepal*, Katmandu, Sahayogi.

Locke 1985

J. Locke, *Buddhist Monasteries of Nepal: A Survey of the Baha and Bahis of the Kathmandu Valley*, Katmandu, Sahayogi.

Locke 1989

J. Locke, «The Unique Features of Newar Buddhism», in *The Buddhist Heritage*, ed. by T. Skorupsky, Tring, The Institute of Buddhist Studies.

Nepali 1965

G. S. Nepali, *The Newars: An Ethno-Sociological Study of a Himalayan Community*, Bombay, United Asia Publications.

Oldfield 1880

H. A. Oldfield, *Sketches from Nipal: historical and descriptive*, 2 vols., London, W. H. Allen & Co.

Slusser 1982

M. S. Slusser, *Nepal Mandala: A Cultural Study of the Kathmandu Valley*, 2 vols., Princeton, Princeton University Press.

Snellgrove 1957

D. L. Snellgrove, *Buddhist Himalaya*, Oxford, Clarendon Press.

Stietenron 1989

H. von Stietenron, «Gli dèi indù», *Prometeo* 25, pp. 39-41.

Tewari 1983

R. C. Tewari, «Socio-cultural aspects of Theravāda Buddhism in Nepal», *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 6, n. 2, pp. 67-93.

Toffin 1975

G. Toffin, «La Terminologie de parenté newar. Analyse descriptive et comparative», *L'Homme* 15, nn. 3-4, pp. 129-53.

Toffin 1984

G. Toffin, *Société et religion chez les Newars du Népal*, Paris, Éditions du CNRS.

Toffin 1989

G. Toffin, «La voie des «héros»: tantrisme et héritage védique chez les brahmanes Rajopadhyaya du Népal», in *Prêtrise, Pouvoirs et Autorité en Himalaya*, publ. par V. Bouillier et G. Toffin (Purusartha, 12), Paris, Éditions de l'EHESS, pp. 19-41.

Toffin 2000

G. Toffin, *Entre bouddhisme et hindouisme: la religion néwar, Népal*, Louvain-La-Neuve, Institut Orientaliste.

Williams 1989

P. Williams, *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*, London - New York, Routledge.

Wright 1958

*History of Nepal*, ed. by D. Wright, Calcutta, Susil Gupta (1st ed. 1877).

# Historiography and Nationalism: A Match Made in Heaven

*Murat Cem Mengüç*

## Abstract

Popularity of writing history among the nationalists is well known. One obvious reason for this is pre-nationalist history writing doesn't analyze the past from the perspective of nationalism. Also, nationalism re-writes history to establish a link with the past, to prove a nation's antiquity. Yet, it is obvious from the works of early nationalists, a nation always needs to be constructed.

Historiography, on the other hand, examines the past, and the late nineteenth century European historiography aspires to be an objective science in doing this. As a case study, the transformation of the Ottoman historiography into Turkish Historiography (1850-1940) suggests that the late nineteenth century European historiography offered the best available scientific-narrative in which a nation can be constructed. In fact, this scientific-narrative was so essential for constructing a nation that, to adopt nationalism meant to adopt the late nineteenth century European historiography.

Those who are interested in power also favor the idea of control and try to find ways to generate a mass consciousness to conform to their ideologies. From the late Calvin Klein commercials to the historic Leni Riefenstahl documentaries shot for the Third Reich, we have witnessed the last century was keen on propaganda and promotion. Although many books were written about the dominion and domination of the masses for ideological purposes, in terms of criticism, none of them matches a particular sequence from Michelangelo Antonioni's fantastic movie, *Zabrisky Point*. I am talking about the famous climax where we watch an American refrigerator blown in-to the air, as Wonderbread packs and Heinz ketchup bottles spill over a desert in slow motion. Antonioni destroys the content of the mass propaganda while he records this destruction like propaganda in itself. His is the expression of an honest wish to tear things inside out, so, at least a handful of audience members may alter their views of the society in which they live in – in which they confirm to a common cognition. The original intention of my study of the material to which I came across at the Institute of Islamic Studies Library

at McGill University was the same as Antonioni's final gesture. This desire was kindled from the opening pages of the document and continued until all the volume was read. The book I am talking about contained almost all of the proceedings of the First Turkish History Congress, held in July 2-11, 1932.

To understand my rage towards the arguments presented throughout the Congress by the fervent supporters of Turkish nationalism you need to have experienced the intimidations of this nationalist dogma throughout your teenage years. Or, you can refer to the heydays of the nationalist historiography, I am sure once dominated the classrooms of your country. The lack of quality in scientific knowledge and the level of ignorance regarding philosophy and human nature were simply obscene. Moreover, the views presented during this congress later formed the core of Turkish historiography adopted by the state and majority of the Turkish historians.

What is Turkish historiography? It is the way those who call themselves Turks decidedly write their history. In general, it is possible, as stated by Hugh Poulton, that there exists a Kemalist historiography – Kemal of course referring to the founder of the Turkish Republic, Mustafa Kemal Atatürk. He himself presented the outlines of the Kemalist historiography in a speech that lasted 36 and a half hours, read in six days, during the second annual meeting of Cumhuriyet Halk Partisi [Republican People's Party], in October 15-20, 1927. In a sense The First Turkish History Congress was a nine days version of the same nationalist, one sided and anti-pluralist view of history. On this occasion, it was delivered by scientists and intellectuals, consisting of about two dozen presentations, while Atatürk himself sat at a balcony and listened to each one. During the Congress, those who raised their voices in criticism of the methodology, or those who questioned the conclusions derived from the presented data were silenced, shouted at and asked to apologize in public for their contradiction of the nationalist "spirit" of the moment. The Turkish History Association published the proceedings in a book that same year.

A brief examination of the material proved its general value as a document regarding nationalist historiography. The book is also an interesting source for the evaluation of the early twentieth century perspectives on anthropology, sociology, linguistics, etymology and ethnography. But mostly, it stands out as "the" document, which expresses the early Turkish Republic's official position towards history, towards the idea of past, and towards the idea of education through the use of history. The Congress itself emerges as the venue in which the Turkish History Thesis was launched, that is, the

history Thesis that tried to establish Turkish people as the original race of the human history.

Overall, the main problem with having the Congress as subject of research was the scarcity of secondary sources. There were no shortage of studies on the relationship of nationalism and religion or nationalism and language within the Turkish context, but, aside from the writings of Hugh Poulton, Büşra Ersanlı and Etienne Copeaux, there seems to be no researches done on the Turkish History Thesis in its development period. Furthermore, most references to the Congress itself constitute only a few sentences, undermining its relevance on the grounds of its absurdity.

Poulton's work (*Top Hat, Gray Wolf, and Crescent: Turkish Nationalism and the Turkish Republic* [1997]) is a good but limited source that addresses the development of the Thesis in the space of about a dozen of pages. At most it is an introduction to the subject. Ersanlı's work, named *İktidar ve Tarih: Türkiyede "Resmi Tarih" Tezinin Oluşumu (1929-1937)* [*Power and History: The Development of "Official History" in Turkey (1929-1937)*] consists of over two hundred pages completely dedicated to the development of the Turkish History Thesis and its aftermath. Unfortunately, it is an extremely confusing work that lacks structure and clarity. Yet, in a recent collection of essays on historiography, edited by Fikret Adanır and Suraiya Faroqhi, a portion of Ersanlı's work seems to have been translated and reedited as an outstanding essay ("The Ottoman Empire in the Historiography of the Kemalist Era: a Theory of Fatal Decline"). In this essay Ersanlı focuses on the construction of the myth of the fatal decline of the Ottoman Empire. Obviously it does not address the focus of my research, namely the Congress itself, and historiography and nationalism in relation to each other.

This concern brings us to the work of Etienne Copeaux, and his 1994 doctoral dissertation *De l'Adriatique à la mer de Chine: les représentations turques du monde turc d'après les manuels scolaires d'histoire (1931-1993)*. Copeaux focuses primarily on the implementation of the Turkish History Thesis and addresses the development of the Thesis only in the introduction of his work. However, this introduction, which runs about fifty pages, is extremely important for an evaluation of the Turkish nationalist historiography.

Copeaux argues that the major source of Turkish nationalist historiography was Western Orientalism, French and German in particular. This is close to the conclusions of my research, that Turkish nationalism was narrated and

built through the medium of historiography and that the sources of the type of historiography adopted during the construction of Turkish nationalism were Western. Copeaux goes further and inquires about the infiltration of German and French Orientalist ideas in particular. A careful reading of the proceedings proves him right, especially regarding the influence of French Orientalists such as Leo Cahun and Eugene Pittard. If need be, one only has to refer to Dr. Reşit Galip's presentation during the second day of the Congress to extract dozens of other Orientalist sources, including German ones. Meanwhile, the difference between my research and Copeaux' dissertation is in scope and focus. While Copeaux mainly focuses on the post-1931 era and the after effects of the Turkish History Thesis, my research focuses on the pre-1932 period, that is, on the evolution of historiography and nationalism leading to the Thesis.

Let us now go back to the consequences of the urge to blow up the Turkish nationalist refrigerator and present the weaknesses, regarding the methodology, scientific knowledge and philosophical wisdom. In order to do this it was necessary to decide whether to present an Eastern or Western background. In the end I chose to present the development of the Turkish nationalist historiography in relation to a Western backdrop, that is a) in relation to the development of modern Western historiography, b) in relation to the development of popular and state nationalism's. Inevitably, both nationalism and modern historiography emerge as Western ideas. They were both adopted for the construction of a Turkish nationalism. Yes, in the origins of Ottoman historiography there was the particular example of Ibn Khaldun, who first stated that history is a sub category of philosophy, and derived similar conclusions to Western historians such as Giambattista Vico. But, overall, the Turkish nationalist historiography was more clearly influenced by the West and it chose to ignore the Ottoman historiography as much as possible. Meanwhile, the presentation of the proceedings of the Congress before a Western background emphasized the separation of the Ottoman historiography and Turkish nationalist historiography even further. The emphasis was to such degree that one had to ask, why did these two methods of historiography need to be separate? Could not the Ottoman historiography have produced a valid nationalist discourse? Why was the Western, non-Marxist in particular, historiography had to be adopted in such vigor?

From Vico to Hegel, for hundreds of years, the Western philosophy of history developed itself into a specific mode of thinking. By the time of so



called post-Hegelian era of philosophy, it was commonly assumed that a divine design and a “spirit” of some god-nature acted and engaged in human history through the actions of chosen subjects. During the era of popular nationalism, outlined as post 1880’s by Eric Hobsbawm, the German historians specifically emphasized this presence of god-nature and the idea of selected people as agents of the fulfillment of history. Perhaps the idea was more ancient than even the Jewish tradition. In any case, pseudo religious in their nature, this god-nature and chosen people concepts were always very dear to nationalists. Interestingly neither the Habsburg, nor the Ottoman Empire as centers of power were able to adopt or generate a house of god-nature, although one relied on Latin as its language and Christianity as its source of wisdom, while the other promoted Islamist visions and at some point even tried to implement a return to the Arabic as its *lingua franca*.

Changes of economic, geographic or ideological nature are justified through history books. And the world changed from late 1800’s to early 1900’s a great deal. By the beginning of 1900’s, those who accepted the triumph of nationalism, also accepted that history had to be rewritten, reconstructed in order to explain the occurring changes and moreover, needed to comply with the nationalist discourse of the moment – just as now attempts are made to rewrite and reconstruct the past from queer, feminist, post-modernist and what not manners.

In general, my research was an attempt to suggest a proper context in which the Congress could be examined and presented in detail. The idea was to focus on the period of critical thinking that led to the Thesis. However, a new idea emerged as a result of the way in which the research was presented. If studied closely, one observed (on the basis of information presented in the second chapter of my work) that Ottoman historiography underwent a transformation before Turkish nationalism developed into a serious force. Methodological inquiry into the past and the inclusion of a universal context in Ottoman history were major concerns for historians as early as Katip Çelebi (d. 1675) and Naima (d. 1716). With the beginning of the reform era, a concerted attempt to transform the discipline was made. Thus, as early as 1863, lectures on the philosophy of history were offered at university level.

Ottoman historiography, although already in a reformist mode, became subject to the Turkish nationalism towards the end of the nineteenth century. Historians of the era were forced or were motivated to abandon the roots of their discipline in order to adapt to the new nationalist context. This

was a result of the official approach of the ruling elite from 1908 on. Later, the Turkish Republic's views on the writing of history, the so-called Kemalist historiography, resulted also from an interest in imitating the nationalist mode of historiography observed from Western sources. By 1932, the Congress proceedings clearly demarked the divide between the supporters and the opposition. The camps were defined as those willing to help build the nation and those unwilling to be co-opted. Is it not appropriate, therefore, to ask whether historiography offers the most suitable medium in which to construct a nation?

As far as the state and fervent supporters of nationalism are concerned, all debate and intellectual struggle during the developmental era of Turkish nationalism concluded in one final showcase on how to write history. And, after all, how else can a new generation be persuaded that he or she belongs to a certain nation, when that nation had only existed for a decade, how else but by the construction of a history?

In his work titled *Nations and Nationalism*, Ernest Gellner draws our attention to the fact that an industrial society depends on cognitive and economic growth. Although Turkey was not fully an industrial society by 1932, its state discourse was definitely industrialist as shown by Dilek Barlas's work entitled *Etatism*. The educational policies of most countries of that time who aspired to become industrial societies targeted the cognitive growth of their societies, because education is an extremely efficient tool in generating a uniform identity and behavioral patterns among the subjects of a state. This is seen perfectly in our case. The Congress was originally designed as a teacher's conference on new history textbooks. It was then announced as a congress of history. The meetings were a pseudo scientific declaration of the indisputable Turkishness of the citizens of the new republic, which was to be taught to the future generations.

Finally, one wonders why historiography is an effective tool in building a collective consciousness, and to what does it owe its effectiveness? To talk about the past simply implies the existence of a continuum between the now and the past. Such a continuum implies actions and consequences of actions, which in return explain how things became what they are. Thus the strength is not in the discourse of a particular historiography, such as a nationalist one, but in the simple act of telling, which acquires the interest of the listening parties. It is clear that a shared language and the symbolism of a shared faith can be magnificent sources of inspiration for such occasions of story telling. But

also, a good story is one in which the listener can personally identify. In terms of narrative, historiography is capable of following a homogeneous line, isolated from the rest of the surrounding events while reconstructing the past. Much like a novel, it can follow a predetermined course, for a predetermined effect. Also, Western historiography of the post 1850's always claimed that it was scientific. As a discipline of academic standing, it possesses an authority. For nation builders, this combination is sublime. Not only can historiography follow a predetermined, isolated, and uniquely Turkish story line, but it also does this while scientifically attesting to the existence of a Turkish nation. At such an interval a well-written history can change the course of history, as it did in many European nationalist constituencies, including your country and mine.

Let us consider the opening paragraph of Arnold J. Toynbee's *A Study of History* from this perspective, which was completed in 1946, in the aftermath of World War Two:

Historians generally illustrate rather than correct the ideas of the communities within which they live and work, and the development in the last few centuries, and more particularly in the last few generations, of the would-be self-sufficient national sovereign state has led historians to choose nations as the normal fields of historical study. But no single nation or national state of Europe can show a history which is in itself self-explanatory.

Throughout the 1900's until today, historians have served more than any other academic discipline in the construction of less than self-evident nationalism's. The proceeding of the First Turkish History Congress was a clear example of this.

Was it all lies with which they filled our refrigerators? Did we only purchase false products from them? I believe it was mostly misconceptions that were supported by pseudo scientific data. Wherever the necessary data became unavailable, they simply used lies. They were single minded, and held a simple vision. They were not looking for truth. They were looking for what they needed. We, who are accustomed to calling ourselves Turks, Italians and what not, are often troubled when faced with the uncertain nature of Turkishness. This was not so for our founding fathers. They were aware of the ambitious nature of their work. They knew that a nation had to be constructed. The acclaimed founder of the Turkish Republic, Mustafa Kemal Atatürk

once clearly stated that “To write history is more important than to make history.”

### Bibliography

- Barlas, Dilek. *Etatism and Diplomacy in Turkey*. Leiden: Brill, 1998.
- Copeaux, Etienne. *De l'Adriatique à la mer de Chine: les représentations turques du monde turc d'après les manuels scolaires d'histoire (1931-1993)*. Diss., 1994. Published as *Türk Tarih Tezinden Türk İslam Sen-tezine*. Istanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998.
- Ersanlı, Büşra. *İktidar ve Tarih: Türkiyede “Resmi Tarih” Tezinin Oluşumu (1929-1937)* [Power and History: The Development of “Official History” in Turkey (1929-1937)]. Istanbul: Afa Press, 1992.
- . “The Ottoman Empire in the Historiography of the Kemalist Era: a Theory of Fatal Decline.” *The Ottomans and the Balkans: A Discussion of Historiography*. Ed. Fikret Adanir and Suraiya Faroqhi. Leiden: Brill, 2002.
- Gellner, Ernest. *Nations and Nationalism*. New York: Cornell University Press, 1983.
- Poulton, Hugh. *Top Hat, Gray Wolf, and Crescent: Turkish Nationalism and the Turkish Republic*. New York: New York University Press, 1997.
- Toynbee, Arnold J. *A Study of History*. London: Oxford University Press, 1947.

# **‘Orientalism’ in Latin-American Prospect**

*Cristina De Bernardi, Eleonora Ravenna*

## **Abstract**

In Argentina, public University is being deeply affected by the neo-liberal policies. University matters are discussed as business affairs, inputs and quantifiable products. The ‘academic subject’ is being transformed constantly and systematically; caught in a net of figures, points and reports, spurred by the pressing need for financing (financing that nowadays does not exist); little by little, it is being intimidated in order to obstruct clearness and perspective. In this way, the government is also cutting out those fields of knowledge that are considered “useless.” The repeated question is, Ancient History, what for?

In this paper we attempt to answer this question and go beyond it. We would try to think about how to teach and how to do research work in Argentina, from a critical theoretical methodological point of view and from an epistemological conception that stresses that the construction of knowledge entails a conception of the ‘real,’ of society, of the subjects and of knowledge itself.

We consider Ancient History to be an address from the present to the vestiges of remote societies, and these vestiges are not ‘transparent.’ We will also think over the idea of progress and the subliminal unique historical development that it means, the Eurocentric implication of this and of the need to notice and respect the cultural diversity/difference.

## **Research and teaching context**

In the 90’s, the structure and trends of the public sector of Latin-American countries suffered great transformations. The state machine was reduced and its products, the public policies, changed their course and logic of design and performance. Decentralization, appraisal and incorporation of practices typical of private enterprise were imposed.

The national states’ policies, imposed to the university systems, followed the same general tendency. This explains that even tautening the particular conception of autonomy<sup>1</sup> of many Latin-American Universities, those policies have been similar in the subcontinent. The new tools of coordination and

---

<sup>1</sup> In 1918, the foundations of the stagnant argentine University were undermined. As a

regulation of the system explain the changing of a 'supplier' state – engaged with the University development as another side of its active participation in the social and economical activities<sup>2</sup> – into a different one that we can name as 'manager' state – because of the differences from the logic of the University and akin to the private sector of Economy. Anyone who observes the politics promoted by the national Latin-American states on the University systems will notice the instruments developed to impose those policies: assessment of the 'University products' (goals, aims, effectiveness – particularly expressed in quantitative terms), incentives to research work, diversification of financial resources, encouragement of the relationship between University and Undertaking, etc.<sup>3</sup>

Although it is possible to mark some achievements with these policies, the new managerial ideas imply a severe stroke to the basic principles of the organization and running of Universities.

Clearly, the University systems are encountering a threat that implies to depend on the market forces and on being controlled technocratically. The dependence on non state financial means, as those coming from sale of services to undertakings, may point research work to programs which have immediate, secure results and a direct application on market needs, reducing University leeway to lead its own activities.

In this context the question Ancient History, what for? appears more frequently. We believe that answering it will lead us to a position in the logic we are criticizing. This logic emphasizes that valid knowledge, that deserves

---

result of a movement achieved by young university students, came about what is known as University Reform. It was based on a debate that took into account political matters as the relationship University-Society and academic ones as Research work - University. The financial and scientific-pedagogical autonomy of University; the tripartite government – integrated by university professors, graduated students and university students; competition for a chair considering *curriculum vitae* and public examination; the 'free professorship' – an extension of the constitutional right to teach and learn – and the free assistance to lectures; university extent and workers-students solidarity were established. This Reform has influenced other Latin-American Universities. See Alberto Ciria and Horacio Sanguinetti, *La Reforma Universitaria 1918-1983* (Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1983).

<sup>2</sup> The Reform played an important role in the enlargement and consolidation of the middle class in Argentina and other Latin-American countries. It was the foremost impulse of a powerful process of social promotion, by mean of education. That was the aspiration of the European immigrants that were integrated to the Nation by the public education proclaimed by 1420 Law (free, lay and obligatory education).

<sup>3</sup> Nicolás Bentancur, "Las Políticas Universitarias en América Latina en los años noventa: del Estado Proveedor al Estado Gerente," <http://www.argiropolis.com.ar/Betancur.html>.

to be supported, is the one which has useful derivations. Another kind of research can be considered as a selfish idle pursuit that brings nothing to society. We know this is not true, so part of our determination is placed on re-asking the question as well as giving sense to our work. So, we ask, Ancient History, why?

### **Our assumptions**

We can give different answers: because we like writing Ancient History. We are interested in giving acceptable explanations, for example, on those original processes that made some men decide that some of them had to subdue the others; that some had to work and others had to lead the formers' work for their own benefit. Why some had the ability to create mental representations in which everybody found answers to their existential questions? We enjoy to study this one and other processes in that large entity named Ancient Near East,<sup>4</sup> particularly in the lands of the rivers Euphrates and Tigris, where men early created a culture that was maturing as the millennia passed by. This happened through interactions, pacific as well as warlike; through the ambition of those who governed and the suffering of the subdued, carried by social forces they could not control. We are trying to unveil this process from its shadows.

Furthermore, we want to do so from our own place, vindicating our training as historians: Social History. We respect and need the point of view of assyriologists, philologists and archaeologists, but our assessment is global. From this point of view we feel the imperative to recover History as 'life lived' as J. L. Romero wanted.<sup>5</sup> Lives lived by *all* men and women of those long ago and far away spaces, were they either rich or poor, literate or illiterate. Small lives left small hints, side by side with the important imprints of great lives. But the insignificant men who worked for the great men, squeezed, leaving traces difficult to be seen. Traces that can only be understood if we believe that they actually existed. This proposal has always been the aim of Social History.

There are other reasons to focus the past from this point of view: the questioning to a 'Total History' – far beyond the ideological tendencies of those who propose the death of the great theoretical frames and generalizations –

---

<sup>4</sup> Ancient Near East is a very provoking name. It implies to think on those geographical spaces near and eastward... Europe!, and on a very remote past.

<sup>5</sup> José Luis Romero, *La vida histórica* (Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1988).

and the mistrust on the ‘objectivity’ of History have opened a gap to new – or not so new, but refreshed – ways of making History: Microhistory, History of Subaltern Classes, History of Mentalities, History of Private Life, Cultural History, among others. This let us notice the influence of this epoch on the work of historians. We can also see today how History has been penetrated by the other Social Sciences. Literature (particularly the Speech Theory) and Anthropology (with its singular look *to* the inside of society *from* the inside of such society) have had great influence. We can apply these and other approaches to the Ancient Near Eastern studies because of the flowing status of texts publishing and the fast and recent progress of philological knowledge as well as excavation methods, as Liverani says.

Moreover, we can give another kind of answer, intimately overlapped with that we have already mentioned. It is our epistemological position: our conception of science, of History and of the scientists that make them.

We consider that History is an *address to past* from present; our point of view is connoted by our concerns and experiences. We are involved in a social and academic field that conditions and guides us. When we make History we not only debate about facts, hypothesis, methods or theories, but also, we argue about true conceptions of the world, of the society, of mankind. This conceptions come off a set of ‘basic assumptions’ as Alvin Gouldner named them.<sup>6</sup> They settle the limits of what can be expressed or can be thought and of facticity, this means – the selection of facts and problems. So, there is always something else to say. Writing History is a task that never comes to an end.

According to this point of view, we wonder what gives us the knowledge of past processes of Ancient Near East. What can we get from the thousands of recovered tablets from archives of palaces, temples and – in a less quantity – from the non state compass? Beyond the specific aspects of great interest that reveal us different facts of material, social, economic, intellectual and even emotional life of men of those times, really remote if we date them – but close to us when we can recognize ourselves in their eagerness, desires, pains, struggles, miseries and greatness – it is also possible to obtain information that helps us in building the theoretical space of comprehension of human societies in their regularities as well as in their diversities.

If we accept the common psychical system of man, at least from the ap-

---

<sup>6</sup> Alvin Gouldner, *La crisis de la sociología occidental* (Buenos Aires: Amorrortu, 1979 [1970]).



pearance of *Homo sapiens*, it is possible to start from current experiences to attempt to understand experiences from the past.<sup>7</sup> There exist *matrixes of experiences* upon which human Histories have developed. Because of this, we are looking for correspondences between the ancient and current phenomena, that although can conceal extreme differences, start from a common target: the permanent searching to solve subsistence; the processes of production increase and the unequal storing of surplus; the concomitant social differentiation phenomena; the appearance of the political power and the state; the standardization of the intra-group and external relationship; the war; the coming out of mental representations shared by a group; the handling of those representations by the elites to transform them into identifying diacritic symbols in order to enforce their power; the legitimation process of the institutions that guarantee the reproduction of unequal conditions, to mention only the veins of social fabric. Of course we are not proposing an unilinear History but the methodological possibility to compare what is regular considering what is singular.

The regularities allow us to think about Ancient History. We consider in this category certain common processes that appeared in different geographies and times. We understand that there are tendencies that developed independently, but which have similarities, enriched by their own specific nature. It is enough to think about the processes of political power concentration that become into a variety of forms that the state adopts.<sup>8</sup> In Latin-American academic field, the recognition of such regularities is used to be expressed in the Career Programs as Ancient History. It includes different subjects: Ancient History of Asia and Africa, of Europe and of America.<sup>9</sup>

Otherwise, it is the consciousness of diversity what makes impossible to continue thinking about human History as a series of successive stages or levels that begin in the so called Ancient Near East, continue in Classi-

<sup>7</sup> An excellent explanation in Barry Kemp's work *Ancient Egypt: Anatomy of a Civilization* (London: Routledge, 1987).

<sup>8</sup> We would not take part in the controversy linked with the question about the existence or not of the state before modern times. This polemic has not been important in Ancient Near Eastern studies. But to reject the existence of the state before the Modern one, is to deny those explanations that consider the process of political power concentration in ancient societies.

<sup>9</sup> In USA, there are other trends that develop comparative studies. For example, the Columbia School and the works of Karl Polanyi *et alii*: *Comercio y mercado en los imperios antiguos* (Barcelona: Labor, 1976); more recently there are other scholars that consider different theoretical topics like: Center-Periphery relations, crisis, collapses, etc., that are studied in different times and places.

cal History, Medieval Times, Modernity, etc., in a sequence of replacements that it is possible to recognize only in Europe, but which does not explain the historical developments of the 'rest of the world.' This interpretation not only means to consider European History as the right way of human development, but also as the mirror where other societies should watch themselves to march to a similar destination. As this position reduces the historical processes to sequences, they lose specificity. The survival of this way of thinking History shows that the old prejudices resist to disappear. Moreover, they are supported by a world of almost unipolar power and by the imposition of a unique thought. When economic models determine the social exclusion of a large part of the population in each country and even of states and continents of 'the world,' we cannot be surprised by the reappearance – hidden or open – of positions that years ago we called 'Eurocentric' and that now – more precisely – we define as 'westerncentric.' We stress the cultural and historical connotation that the idea of the West has.

This consciousness of regularities, specificity and intention is what makes us attempt to build a theoretical space that has, as a point of departure, a conception of knowledge that has to be fit with *praxis* in order to change the established orders and not only to understand functions and processes. Instead of appealing to the assessment neutrality of positivist science, we choose a critical position and to be involved in social change.

We believe that our geographical and historical position as Americans, and more specifically, Latin-Americans allows us to have a different focus: free of 'academicism' and restricted by lack of means, that compels us to be more creative. In this connection we could also point out that Latin America has developed its own epistemological position. Many scholars have formulated and restructured concepts and categories that contribute to the Social Sciences of the region and the world.<sup>10</sup> To start from this regional-world prospect is to acknowledge our searching, experimentation, construction and struggle 'place,' which complements another important one: the one which proposes an alternative social-political paradigm of a new world, more democratic, less unfair.

This position leads us to share our view with those historians who are

---

<sup>10</sup> Some of these categories are: Independence, Order, Progress (and Development), Freedom, Revolution, Margination, Center-Periphery, Dependence, Colonialism. See: Pablo Gonzalez Casanova, "Reestructuración de las ciencias sociales: hacia un nuevo paradigma," in Pablo Gonzalez Casanova (ed.), *Ciencias Sociales: algunos conceptos básicos* (México: Siglo XXI, 1999).

concerned with social body – far beyond celebrities – and the emotional dimension of the historical process. Both topics make us focus on a decisive point: social action. We understand it in its widest sense, this is for example the capability to resist power, or the active identification with it. This allows us to study the other side of the political power legitimation processes. These are the questions and we want to find answers: Why? How? Who? Against whom? Summarizing, which are the feelings that power provokes? Which are the replies? What kind of dialogue between governors and governed – still the most indirect – is necessary to disguise the costly effect of coercion in its goal to subordinate wills? This perspective is one, of many other possible bridges, to understand the present-past relationship.<sup>11</sup>

This task, so risky as well as exciting, compels us to avoid the strangeness of language, the formalities of scribes and of the official texts in order to peep at the actual life of the inhabitants of those regions and to attempt to distinguish the links between men and between men and things, not only taking into account what the protagonists tell us about themselves.

Anyone related to ancient oriental studies knows that almost all textual sources were written by those who were involved with the state, and we cannot discuss it. This assumption is more convincing as we go backwards in time. This situation has conducted to oversize the state role in these societies and to hide those voices that do not belong to the learned elite.

Ethnohistory may help us to recover these historical subjects. It is a practice developed by the Americanists in order to recover 'the other,' those men and women who did not write their own History. This discipline arose due to the methodological problems that the European sources set to American History, because the voices of the indigenous nations were almost 'translated' in a foreign language and thought. Ethnohistory has taught us to discover the actual but rejected common men, and has trained us to look for hints of their presence – including their 'no-presence' – in the available sources. This practice is useful when we have to face that *quasi* omnipresent state in the textual data of the Ancient Near East.

American historiography can also bring us other methodological prospects in our approach to those processes that were lived by those who remain silent, because – as we have already pointed out – most of the societies did

---

<sup>11</sup> Cristina De Bernardi, "La dimensión emocional de los procesos colectivos en las fuentes textuales de la Mesopotamia Antigua. Posibilidad de un rescate historiográfico," *Estudios de Asia y África* 38 (2002).

not develop a continuous writing system. Americanists have studied other material that could contain significant social messages as the *quipus* – that some Andean communities still use – and are being considered not only in their numerical value. Other promissory research programs are studying the textile motives, the *palliales* drawn in the Moche pottery. These new courses may lead scholars to re-interpret data in other antique contexts. John Baines, for example, has posited that the communities that were hidden by that great state that was the Old Kingdom Egypt, could have maintained their identities in the pottery motives, diacritic features that lately were eliminated when the Egyptian state grew and imposed an homogeneous pottery stile.<sup>12</sup>

These new interpretative tendencies are part of the deep theoretical-methodological transformation of social sciences in the last years, that has changed (and has been revitalized) from different theoretical, linguistic and literary perspectives and also from the very history, the purely documental conception of historiography. And it has gone farther: it points out the re-assessment of the document as a very text, besides its classification, since it is the producer society the one that culturally chooses the narrative to express relevant events. The scholar only retypes them from his own point of view.<sup>13</sup> We must start from a conception of historical document that widens the horizon of interpretation. Traditionally, the ideal of the documental historiography has been an approach to the text as information about the past, with the goal of rebuilding it with the larger likeness. This position is based on the illusion that a neutral description of the facts without interpretation is possible. Thus, it would be enough an accurate comprehension of the ancient languages to be able to penetrate into the narrated fact. This conception also implies a belief in the neutrality and transparency of the language and its background, that is a non historical conception of the historical truth. The reconstruction of the past has to be a dialog between the historian and the documents considered as texts, historical facts themselves. The reading and interpretation of documents-texts implicate the historians in a process where *present and past are interrelated*.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> John Baines, "Literacy, social organization, and the archaeological record: the case of early Egypt," in John Gledhill, Barbara Bender and Mogens Trolle Larsen (eds.), *State and Society: The emergence and development of social hierarchy and political centralization* (London: Unwin Hyman, 1988).

<sup>13</sup> N. Bouvet, "El texto literario como documento histórico," *Anuario 14 Escuela de Historia* (1989-90).

<sup>14</sup> Hayden White considers that it is impossible to go across the texts to catch directly the

What has concisely been stressed, up to here, leads us to assert that, as Latin-Americans, we can introduce renewed theoretical and methodological prospects in the academic traditions firmly set; not only in the research field but also in the teaching one.

### Ancient History, why?

To some extent, this question has been answered along the paper.

We are for Ancient History because we do not have to auto-exclude from any space of knowledge. It must not be a few people privilege. The lack of means should not overrule our intellectual ability. We ought to fight against this state of affairs. This claim is very strong among Latin-American ancient historians.

We are for Ancient History because it allows us to find resemblances and differences in the ways of solving problems that have worried humanity along its existence; it helps us to realize that all societies have been concerned in a change process that entail sequences and breakdowns that lead to our present. It also compels us to think over our role in History.

We are for Ancient History because it allows us to understand today mental structures from their beginning. For instance, from the report of the classical sources (Herodotus, Xenophon, Thucydides, Diodorus Siculus, among others) up to the present, we are able to observe the development of the dichotomy between the East and the West.

We are for Ancient History because the 'simple forms',<sup>15</sup> that were

---

'real,' because any cultural activity entails a language and a cultural matrix to operate. There is no reproduction relationship or reflection between historical account and the facts, there is only a metaphorical relation that suggests the reader a similarity between facts and processes of past and the kind of accounts that we usually use to give cultural senses to our lives. The facts become familiar to the reader not only because he has more information about them, but also because they have been shown in a familiar way. This position has been incorporated by orientalistes such as J. Asher-Grave and L. Asher: "From Thales to Foucault... and back to Sumer," in Jiri Prosecky (ed.), *Intellectual life of the ancient Near East: Papers presented at the 43rd Rencontre Assyriologique Internationale, Prague, July 1-5, 1996* (Prague: Oriental Institute, 1998); Hayim Tadmor and Moshe Weinfeld: *History, Historiography and Interpretation: Studies in Biblical and Cuneiform Literatures* (Jerusalem-Leiden: The Magnes Press - Brill, 1987); Mario Liverani: "Political lexicon and political ideologies in the Amarna Letters," *Berytus* 31 (1983); Jack M. Sasson: *Studies in Literature From the Ancient Near East* (New Haven [CT]: American Oriental Society, 1984).

<sup>15</sup> M. Liverani, *El Antiguo Oriente. Historia, sociedad y economía* (Barcelona: Crítica, 1995 [1991]), pp. 720-29.

shaped in those far away and long ago places, can be followed and their influence is still alive.

We are for Ancient Near East History because senses, values, identities that pervade us, as Christianity or Judaism, were originated there and even today lead actions and solidarities and influence political decisions.

We are for Ancient History because as a Social Science makes us think over the problem that means to join scientific knowledge to the humanistic one and both to the construction of organizations and structures to make a world of many no exclusive and respectful of diversity democracies. In order to build this new world, Social Sciences, among them History, will have to pose the problems this challenge brings. These are some questions that need new and deep answers: What do we have to teach? Whom? How many? How? What for? What do we have to stress? What do we have to say about the relationship knowledge-power, be able to - ought to? How and what do we have to remember about History? How do we have to transfer to the society the so called upper, scientific, humanistic culture, making the Social Sciences become the 'construction of the social' sciences?<sup>16</sup>

We believe we are making a difference in this way. Our determination, the aid of foreign colleagues, our participation in this meeting, and communicational innovations, encourage us to continue in this task and to face the challenge.

---

<sup>16</sup> Gonzalez Casanova, "Reestructuración," cit.